

لجنة التأليف والترجمة والنشر

البلاد الفيلسفة

قصة الفلاسفة الحديث

تصنيف

أحمد أمين و زكى نجيب محمود

الجزء الثانى

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٣٦ - ١٣٥٥

# مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

رابطہ بدیل  
lisanerab.com

www.lisanarb.com



لجنة التأليف والترجمة والنشر

اللسان الفيلسفة

# قصة الفيلسفة الحديثة

تصنيف

أحمد أمين ، زكي نجيب محمود

الجزء الثاني

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٣٦ - ١٣٥٥



## المثالية الذاتية Subjective Idealism

### نخته Fichte

انتهى « كانت » بفلسفته إلى أن للأشياء ظواهر في مقدور الإنسان إدراكها . أما لبابها أو ما سماه « الشيء في ذاته » فذلك ما يعجز عنه إدراك الإنسان عجزاً تاماً ، فلم يكن بد لمن جاء بعده من الفلاسفة أن يحاولوا جهدهم التغلب على هذه الثنائية التي خلفها « كانت » ؛ فليس من الميسور أن تسلم الفلسفة بوجود عنصر خارج نطاق المعرفة . ومن العسير أن تزعم أن هنالك حقيقة لا تقع داخل حدود الإدراك

وأول من حاول إصلاح النقص في فلسفة « كانت » هو : « جوهان جوتليب نخته » Johann Gottlieb Fichte ، ولد عام ١٧٦٢ في رامنو Ramenau بسيليزيا من أبوين فقيرين ، فنشأ كما نشأ « كانت » من قبله في فقر مدقع ، كما تربى مثل تربيته الدينية التي أخذته بالأخلاق الصارمة ، إذ كان يُقصد بإعداده أن يكون قسيساً ، ولكنه لم يباشر ما أعد له ، فقد وهبه رجل من الطبقة الرفيعة ما مكّنه من بعض الدراسة العالية في جامعتي بينا وليبزج ، ثم اضطر بعدُ في بعض سني دراسته الجامعية

أن يشتغل بالتدريس الخاص ليكسب منه أحسن القوت وأغلظ العيش ، ثم غادر حياته تلك إلى مدينة زريخ في سويسرا حيث عين في وظيفة خاصة في إحدى الأسر الغنية ، وقد أحب منها فتاة تزوج بها بعد الرفض والتسوية من أجل عوزة وفقره

ولعل أقوى ما تأثر به « فخته » مما طالعته في شبابه هي فلسفة « سبينوزا » ثم اتصل « بكانت » فكان مصدر الانقلاب في حياته كلها ، ذلك أنه ذهب إلى كونسبرج « بلد كانت » لزيارة الفيلسوف العظيم ، وهناك أخرج « فخته » أول كتاب له « نقد الوحي » ألفه في أربعة أسابيع ، وقد حدث أن نُشر ذلك الكتاب أول الأمر بغير اسم مؤلفه سهواً من الطابع ، فنسبه القراء جميعاً إلى « كانت » ، فلما عُرف مؤلفه الحقيقي ذاع اسم « فخته » ذيوفاً واسعاً ، وتبين فيه الناس خلفاً « لكانت » ... وقد عُين أستاذاً ممتازاً للفلسفة في جامعة (بيننا) ، فكان المحاضر البليغ ، والكاتب الفذ ، وسرعان ما تسلم زمام الحركة الفكرية في ألمانيا ولبث يقودها زمناً ، ولكن شاء حظه العائر ألا تطول تلك الحياة النابهة أمداً طويلاً ، إذ كتب في مجلة فلسفية فصلاً عرّف فيه الله بأنه « النظام الأخلاقي للكون » ، فقذفه قوم بالإلحاد الذي كان « فخته » أبعد الناس عنه ، فاضطرت الجامعة

إلى إقالته من وظيفته لإلحاده الموهوم ؛ ومما يجدر ذكره في صدد إقالته أن « فخته » كان بعد اتهام الناس له بالإلحاد قد لحظ تدخلها من بعض الهيئات في شؤون الجامعة وحرية التدريس فيها ، فأعلن احتجاجه على ذلك وقال : لو أيدت الحكومة ( حكومة فيمار ) هذا التدخل وأجازته فإنه سيعتزل كرسيه في الجامعة ، وأخذ يحرض زملاءه من الأساتذة أن ينحوا نحوه فكان جواب جوته ( الشاعر الألماني المعروف ) ، وكان وزيراً عندئذ ؛ بأن الحكومة التي تحترم نفسها لا يسعها أن تتقبل من موظف بها مثل هذا التهديد ، ثم عمل على إقالة « فخته » من منصبه على الفور ، فعين أستاذاً للفلسفة في الجامعة الجديدة التي أنشئت في برلين بعد استيلاء الفرنسيين على بروسيا ، وكان الفيلسوف يجاهد جهاد الأبطال في إثارة الشعور القومي في مواطنيه بعد هذا الغزو الفرنسي ، وأخذ يلقي سلسلة من المحاضرات أطلق عليها اسم « نداءات للأمة الجرمانية » ، وقد كانت تلك الخطب في ظاهرها برنامجاً جديداً لنظام التربية ، ولكن غرضه منها لم يكن يخفى على أحد ، حتى توقع « فخته » في كل لحظة أن يساق إلى المحكمة العسكرية الفرنسية لمحاكمته واتهامه وإعدامه ، إذ كان « فخته » — على تقيض مواطنيه « جوته » و « هجل » و « شو بنهور » —

عدوًا لدوداً « لنابليون » ، وقد قاومه بكل ما أوتى من قوة ، وكان عضواً عاملاً في الحركة العدائية الواسعة التي ناهضت « نابليون » حتى أفلحت آخر الأمر في التغلب عليه

وتوفى « فخته » عام ١٨١٤ بمحُمى انتقلت إليه عدواها من

زوجه التي كانت تشتغل وقتئذ في تمرير الجنود الجرحى

أما مؤلفاته التي أخرجها أثناء إقامته في « بينا » فأهمها :

« أساس علم المعرفة » و « الحق الطبيعي ونظرية الأخلاق » ،

ولكن تلك الكتب لم تنل من الشهرة وبُعد الصيت ما نالته

مؤلفاته التي كتبها وهو في برلين وأهمها : « غاية الإنسان »

و « مميزات العصر الحاضر » و « في طبيعة العالم » و « الطريق

إلى حياة النعيم » و « نداءات إلى الأمة الألمانية » ، وقد أُقيمت

أكثر هذه الكتب الأخيرة في محاضرات على عامة الناس ، حيث

كان الفرنسيون يسطون نفوذهم على برلين ، وكانت أقوى

العوامل في يقظة الروح الوطنية . ولعل فيلسوفنا أُخلد في عالم

الوطنية منه في نطاق الفلسفة ؛ فأكثر مواطنيه لا يذكرون منه

إلا وطنياً يشتعل حماسة لبلده وأهله . وقرء « النداءات » الوطنية

أضعاف قرء « أساس علم المعرفة »

وكان « فخته » رجلاً ذا شخصية قوية ممتازة وعزم ثابت ،



وقد أوتي بلاغة ساحرة وجودة في الإلقاء ، حتى إنه كان يشعل في صدور سامعيه ناراً إذا ما خطبهم في موقف وظنهم السياسي ، كما كان طلابه يتأثرون بمحاضراته تأثراً عميقاً لما في عبارته من حلاوة البيان وحسن الإلقاء . وقد قال عنه « كارليل » : « يندر بين الناس من يفوق « فخته » فيما يوحى من إعجاب به . فقد تكون آراؤه صحيحة أو باطلة ، ولكن شخصيته كمفكر لا يجحد تقديرها إلا من لم يحسن فهمها »

أما فلسفة « فخته » فكثيراً ما تقسم إلى فترتين : فلسفته وهو في فينا ، وفلسفته وهو في برلين . ولقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن في فلسفة الفترة الثانية ما يناقض آراءه في الفترة الأولى ، ولكن يظهر أن كل ما هنالك من خلاف بين إنتاج الفترتين هو ما امتازت به مؤلفاته التي أخرجها في برلين من طابع شعبي ، وليس فيما عدا ذلك شيء من تناقض في الرأي والمذهب

وقد يكون خيراً من ذلك التقسيم الزمني أن تقسم فلسفته إلى نظرية وعملية ؛ فقد كانت حياة الوعي كلها عند « فخته » تتألف من فكر وعمل ، فليس للعالم معنى إلا ما يراه الإدراك ، وليس لهذا الإدراك من معنى إلا ما يبدو فيما تأتي به الإرادة

فهي مثالية ناقصة ... ولكن لا تحسبن أن « فخته » يريد بهذه اللذات التي يقرر وجودها شيئاً موجوداً في الخارج مستقلاً عن الذات ، بل هي كائنة في الذات نفسها ! فهو يقول : إن الذات المطلقة لا تدرك نفسها إلا إذا وضعت لنفسها بعض الحدود والقيود ، فانتجت لذلك عالماً يظنه الرجل العادي أنه موجود في الخارج ، مع أنه في حقيقة الأمر عالمٌ داخلي محض أنشأته الذات إنشاءً ليكون لها وسيلة تستعين بها على تقرير نفسها والشعور بوجودها ، وعلى ذلك نستطيع أن نزيل ما وقع فيه « كانت » من شطر الحقيقة إلى شطرين : العقل ، « والشئ في ذاته » ، إذا ما علمنا أن ذلك الشئ في ذاته هو شئ في الذات ومن خلقها

تلك هي فلسفة « فخته » موجزة مجملة ، وسنعمد الآن إلى

شرحها في شئ من التفصيل

يبدأ « فخته » بأن يتأمل في ذاته ليرى أي المراحل اجتازتها الذات — أو العقل — حتى وصل الإدراك إلى حالته التي هو عليها ، فهو يرى أن مهمة الفيلسوف هي أن يفكر في نفسه ، وأن يسجل ما يحدث في العقل أثناء ذلك التفكير ؛ ولقد انتهى بما قام به من تحليل نفسه إلى أن هناك خطواتٍ ثلاثاً تمر بها الذات

لكي تدرك نفسها ، وهي التقرير Thesis ، والتباين Antithesis  
ثم التأليف Synthesis

(١) فشرط المعرفة الأساسي هو أن تقرر الذات وجودها ،  
وهو ما يسمى بمبدأ الذاتية Identity ، والذاتية هذه بديهية  
عقلية لا يمكن أن تقام عليها البراهين ؛ ومثلها قولك ا تساوى ا ،  
أو «أنا هو أنا» ؛ وإذن فالأساس الأول للإدراك هو أن أدرك  
وجودى وأقرر ذاتى ، ويستحيل أن يكون تمت من إدراك إلا  
إذا بدأت الذات بتقرير نفسها كحقيقة واقعة

(٢) ولكنك لا يمكن أن تقرر ذاتك إلا إذا قررت إلى  
جانبها اللذات ، مع أن هذه تنافى تلك ، فالتسليم بوجود اللذات  
(أى ما ليس بنفس — ما ليس «أنا» ) بديهية عقلية كذلك  
لا يمكنك أن تعللها ، ولكنك تعلم علم اليقين أنك بمجرد التفكير  
في نفسك فإنك لا بد أن تفكر في «لا نفسك» أيضاً ، وهذا  
ما سميناه بالتباين

(٣) ولكن هنالك إلى جانب ذينك الطرفين المتعارضين :  
— تقرير الذات واللذات فى آن واحد — عملاً ثالثاً هو التأليف  
بينهما ؛ فمن المعلوم أنه بمقدار ما تثبت اللذات تنفى الذات ، ولكن  
مع ذلك لا يمكن إثبات اللذات إلا فى داخل الذات نفسها —

أى الإدراك ، أو العقل ، أو الوعي — وإذن فالذات في حقيقة الأمر لا تنتفى بثبوت اللذات ؛ فكيف نتخلص من هذا التناقض في القول ؟ كيف نفكر في الذات واللذات — في الحقيقة واللاحقيقة — معاً في آن واحد دون أن يهدم أحدهما الآخر ، مع أن أحدهما لا يثبت ويتقرر إلا على حساب الآخر ؟ يقول « فخته » إن تفسير ذلك هو أن كلاً من النقيضين يضع لزميله القيود التي يحدده بها ، بل لا يمكن لأحدهما أن يكون إلا بهذه الحدود التي يقيده بها معارضه ، فالذات لا تقرر نفسها وتشعر بوجودها إلا إذا حددتها اللذات ، واللذات لا يتم لها وجود إلا إن حددتها الذات — وهذا ما سميناه بالتأليف

ويجب أن يحذر القارئ من أن يفهم أن الذات التي يقصدها « فخته » ذات زيد أو عمرو من الناس ، إنما يريد بها الذات الكلية الخالصة ، أعني القدر المشترك بين الجميع ، إذ هو عنصر واحد متشابه في جميع الأفراد

لقد ذكرنا في العملية العقلية الثالثة — عملية التأليف — (١) أن الذات تحدد اللذات ، (٢) وأن اللذات تحدد الذات . . . ونضيف الآن أن من تأثير اللذات في الذات تنتج الطبيعة كلها كما نصورها لأنفسنا ، كما ينشأ من رد فعل الذات

على اللادات كل القوى العقلية والنظم الأخلاقية التي للإنسان —  
وتشمل هذه الأخيرة النظم العائلية ، والاجتماعية ، والسياسية ،  
والاقتصادية — ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الذات باعتبارها  
محددة باللاذات فهي نظرية ، ثم هي عملية باعتبارها محددة  
للذات ، وبذلك يتكون لدينا شطرا علم المعرفة : النظرى ،  
والعملى ، وهما القسمان اللذان تنقسم إليهما فاسفة « فخته »

### ( ١ ) علم المعرفة النظرى :

يلقى « فخته » فى القسم النظرى من فلسفته هذا السؤال :  
ماذا نعنى بقولنا إن الذات تقرر نفسها بتحديد اللادات لها ؟ إنه  
لا ينبغى لنا أن نتصور أن الأمر يقف عند حد تحديد اللادات  
للذات ، وإلا كانت الذات قابلة منفعة باللاذات ، ونكون  
بذلك قد أخذنا بالرأى القائل : إن الذات تحصل على كل  
ما بها من صور بفعل الأشياء الخارجية ، وهى قابلة فقط  
لا حول لها ولا قوة ؛ فذلك هو زعم المذهب الواقعى الباطل  
الذى يفسر تجارب العقل كلها بأنها نتيجة لتأثير الأشياء  
( اللادات ) ، وهذا المذهب ينتهى إلى نتيجة خطيرة هى أن  
« الشئ » الخارجى وحده هو الذى يتمتع بالوجود والفاعلية ،

ولا فاعلية للذات ولا وجود . كما أنه ينبغي من جهة أخرى ألا نتوهم أن الذات حين تقرر نفسها تفعل ذلك على أنها هي الحقيقة كلها ، وأن كل ما بها من صور وآثار لم ينشأ إلا من خلق الذات نفسها ، وأنه ليس إلا أعراضاً تولدت منها كأحلام النائم ؛ فذلك هو المذهب المثالي الذي لا يقل خطلاً عن المذهب الواقعي ، وكلاهما لا يفسر إدراك الإنسان ... ولذا يتقدم « فخته » محاولاً أن يوفق بين هذين الطرفين المتباعدين ، وأن يدمجهما في رأى واحد ، فيقول إنه لا الذات وحدها هي أصل اللاذات ومصدره ، ولا اللاذات ( الأشياء ) وحدها هي التي تعمل وتؤثر في الذات القابلة ، بل إن الجانبين ليتقابلان في وحدة عليا — ومن هنا كان « فخته » كثيراً ما يسمى فلسفته بالفلسفة « الواقعية المثالية »

يقول « فخته » إن للذات ضربين من الفاعلية ، الأولى هي الفاعلية اللانهائية للذات التي تريد أن تنطلق في اللانهاية ، والثانية فاعلية أخرى وظيفتها أن تقف سداً حاجزاً يحد من الذات اللانهائية فلا يدعها تنطلق كما ينبغي ؛ فإذا ما اصطدمت الذات اللانهائية عن انطلاقها بذلك الحاجز وثبتت راجعة إلى نفسها ، ورجوع فاعلية الذات إليها مرة ثانية يجعلها تشعر

بوجود حد يحول دون لانهايتها ، ولو لم يكن ذلك الحاجز لما وجدت الذات شيئاً تمارس فيه فاعليتها ، وسترى أن هذا الرأي عند « فخته » هو أساس الحياة الأخلاقية ، إذ لو لم يكن هنالك مجهود من الإنسان وموانع حائلة في الخارج ، أعنى إذا لم يكن ثمت ما تقاومه ونغالبه ثم نقهره آخر الأمر وتغلب عليه ؛ لما كان في استطاع الذات أن تقرر وجودها

إذن فالذات تخلق لنفسها فاعلية أخرى تعارضها ( ويسمى « فخته » هذه الفاعلية المقاومة بالخيال المنتج ) وهي تفعل ذلك لأنها لا تتمكن من تقرير نفسها إلا بوجود الموانع والعراقيل التي تعترض سيرها فتبذل فيها مجهودها ؛ وعلى ذلك تكون فاعلية الذات مركبة من عنصرين متضادين : طارد وجاذب ، فالطارد يحاول ما استطاع أن يسبح في اللانهاية ، والجاذب يسعى جهده في الاتجاه نحو الذات والعودة إليها ، وعودة الذات بعد خروجها هي التي توهمنا أن ذلك الحاجز الحائل ( لاحظ دائماً أن هذا الحاجز معناه الأشياء الخارجية أى الطبيعة ) له وجود حقيقي مع أنه في الواقع ما هو إلا خلق خيالنا المنتج . نعم ليست الأشياء إلا صوراً وخلجات أنشأتها الذات إنشاءً لكي تقرر بها نفسها بما تجد فيها من منع وحيلولة . . . وهنا يبدأ « فخته » في شرح

وظائف العقل النظرى ، فيبين المراحل التى ترتفع بها الذات من مرتبة اللاشعور وعدم التحديد إلى مرتبة إدراك الأشياء إدراكاً شعورياً محدداً ، ثم إلى الشعور الكامل بنفسها ، وكل هذه المراحل إنما تنشأ نتيجة لتحديد اللاذات للذات ؛ ولذا كر مرة أخرى أن كل هذه العملية تتم فى الداخل وليس هنالك خارج الذات من شىء

« والخيال المنتج » هو الذى يقدم لنا صور الأشياء التى يخيّل إلينا أنها موجودة فى الخارج ، فكل مرة تنطلق فيها فاعلية الذات ، وتصطدم بمحازر الخيال المنتج وتعود إلى نفسها ثانية ؛ نقول إن كل دفعة من هذه العملية المزدوجة تُحدثُ فينا طائفة من الصور الذهنية ، ولكن تلك الصور الذهنية تكون فى أول الأمر أدنى درجات الإدراك ، وهى اللاشعور ، وهى مرتبة لا يزيد فيها الإدراك عن مجرد الإحساس أو الوعى الذى لا تمييز فيه ، ثم ينتقل إلى المرتبة الثانية وهى مرحلة الإدراك الحسى التى تفرق فيها الذات بين نفسها وبين الشىء الذى تشعر به وتحسه ، أعنى أن الإحساس المبهم يتحول إلى معرفة بشىء معين له مكان وزمان معروفان ، ثم بعد ذلك يتحول هذا الإدراك الحسى نفسه إلى فكرة معينة فى العقل ، وبعدها تأتى المرحلة الأخيرة ، مرحلة



التأمل المجرد حيث يتجرد الإنسان من الأشياء جميعاً ويصل إلى شعور كامل بذاته

وبذلك ينتهى « علم المعرفة النظرى » بعد أن بين لنا المراحل التى يجتازها الإدراك فى تكوينه ، وهى مراحل جاءت — كما قلنا — نتيجة ضرورية لتحديد الذات باللذات . . . وهنا ينشأ لدينا سؤال آخر : لماذا تحرص الذات على ضبط فاعليتها ؟ لماذا ترفض أن تترك نفسها تنطلق إلى اللانهاية ، فتنشئ لنفسها من نفسها حاجزاً يصدها ويحدها ، ولا يمكن فاعليتها من الإفلات ؟ والجواب على هذا السؤال هو الشرط الثانى من فلسفة « فحنته »

## (٢) علم المعرفة العملى :

لقد رأينا فى علم المعرفة النظرى أن وجود الأشياء كلها ، بل وجود الفكر نفسه ، متوقف على تقييد فاعلية الذات ، فهذا القيد وحده تم كل ما لدينا من إدراك ومعرفة ، ولو كانت فاعلية الذات اللانهاية حرة مطلقة من كل تحديد لما كان هنالك فكر ولا عالم موضوعى على الإطلاق . ولكن نعود فنسأل : لماذا أقامت الذات لنفسها ذلك السد الحاجز الذى يعارض فاعليتها الذاهبة إلى الخارج ؟ قد تجيب بأن الذات إنما

هيات لنفسها ما يقيدها لكي تصل إلى الوعي والإدراك ، إذ بغير  
تلك المقاومة لا يكون إدراك ولا تكون طبيعة ، ولكن لماذا  
يجب أن يكون ثمت إدراك وطبيعة ؟ ما الذى أوجب وجود  
هذا السد الحاجز الذى يحد من فاعلية الذات اللانهائية ؟ . . . .  
يقول « فخته » إن ما أوجب ضرورة الإدراك وضرورة  
وجود العالم هو شىء واحد ، وهو أن يؤدي الإنسان واجبه !!  
فقد خلقت ذواتنا ، أو قل عقولنا الواعية لكي تكون آخر الأمر  
إرادة عاملة ... إن الذات تخلق العالم لا من أجل العالم فى ذاته ،  
ولكن لكي تستطيع أن تحقق نفسها وتقرر وجودها بانتصارها  
على هذا العالم ، وإذن فسبب وجودنا هو أن نبذل مجهوداً حتى  
نحقق أنفسنا ، وحتى نتمكن آخر الأمر من التغلب على قيود  
اللاذات — أى العالم الموضوعى ، عالم الأشياء والحوادث . فليس  
العالم إلا ميداناً خلق لكي تقوم فيه الذات بواجبها المفروض ،  
إنه لم يوجد إلا لكي نستطيع أن نؤثر فيه ونتغلب عليه ؛ فسبيل  
تقرير الذات هى إرادتها ، وأما هدفها الذى تقصد إليه فهو  
الحرية التى تظفر بها بفوزها على ما وضعته أمام نفسها من  
قيود . . . فلو سأل الآن سائل : ما هى « الأشياء فى ذواتها »  
التي فرض وجودها « كانت » ؟ أجبناه : إنها ليست « أشياء  
فى ذواتها » ولكنها أشياء لنا ومن أجاننا

يقول « فخته » إن الذات لا تشعر بوجودها إلا بمقدار ما هي قوة مجاهدة تغالب قيود العالم، أو بعبارة أخرى، إلا بمقدار ما هي « إرادة »، وإذن فرسالة الإنسان هي هذه : « حقق نفسك وحقق الغرض من وجودك »

وبديهى ألا تكون نعمته فلسفة للطبيعة ، لأنه لا يعترف بوجود شيء موضوعى وجوداً حقيقياً ، فالطبيعة عنده هي تلك اللذات التي لم تنشأ إلا لكي تغلب عليها الذات ، ومعنى ذلك أنه لا يرى الأشياء أغراضاً في ذاتها ، ولكنها وسائل فقط تمكن الإنسان من تحقيق الغاية الأخلاقية من وجوده ، وهنا ينتقل « فخته » إلى تطبيق مبادئ « علم المعرفة » على شؤون الحياة العملية ، وبخاصة فيما يتصل بنظرية « الحقوق والواجبات » : إن الإنسان ليعلم أنه حر ، ويعلم كذلك أنه لا يكون كائناً حرّاً فعلاً إلا إذا سلم بوجود كائنات أخرى فعالة حرة ، أعنى أنه وإن كان شعور الفرد بنفسه شرطاً أساسياً للإدراك ، إلا أن هذه « الفردية » من ناحية أخرى لا يمكن إدراكها إلا ومعها كثرة من الأفراد . ولقد اختلفت كل ذات بجزء من العالم ليكون ميداناً لحريتها ، والجسم هو الأداة التي تتخذها الذات لمباشرة حريتها في ميدانها الخاص ، وبديهى أنه لا بد لمجموعة

الأفراد من قانون ينظم العلاقة بينهم حتى لا يتجاوز فردٌ نطاقه معتدياً على حرية سواه . ويقول « لفتحته » : إن واجب كل فرد أن يعامل الناس ككائنات لهم نفس ماله من أغراض ، وعنده مهمة الدولة تنظيم ما بين الأفراد ، وهي لم تنشأ إلا لحماية الفرد ، وتهيئة أسباب سعادته ، ثم يقول : إن الغرض الأسمى من الدولة هو أن تعمل على التقليل من شأنها ( لأنه يعتقد أن الأخلاق إذا سمت فلا يكون الناس بحاجة إلى القانون )

و « لفتحته » نظرية في فقه القانون تقع في ثلاثة أجزاء :

١ — الحقوق الأولية ، وهي حقوق الأشخاص باعتبارهم

أفراداً ، وهي تشمل :

( أ ) الحرية الشخصية

( ب ) حقوق الملكية

٢ — الحقوق الإلزامية ، وهي قوانين العقوبات التي

صيغت لتعالج اغتصاب حقوق الفرد وحرية . وتقضى هذه

الحقوق الإلزامية أن يتم بين الناس تعاقد مشترك ، ومن هنا ينشأ

الضرب الثالث من الحقوق

٣ — الحقوق السياسية ، والغرض منها :

( أ ) ضمان الحقوق الفردية

(ب) سن القوانين لخير الجماعة

ومما هو جدير بالملاحظة أن هذه الأفكار تنتهى آخر ما تنتهى إليه إلى النظام الاشتراكي الذى يحتم أن تتخذ الدولة ما يكفل لكل إنسان أن يعيش بعمله ، وهو ما يسمى بمبدأ « الحق فى العمل » ، ويستخرج « فخته » من هذا المبدأ مثله الأعلى فى « الدولة الاشتراكية » باعتبارها الدولة الكاملة التى تسيطر على الصناعة المحلية كلها ، وعلى التجارة الأجنبية بأسرها ، لى تهيء لكل مواطن عملاً يعمله وأجرأ يتقاضاه

لقد رأيت فيما مضى كيف استنبط « فخته » من « علم المعرفة » الأساس الذى يجب أن تقوم عليه علاقة الفرد بغيره من الأفراد ، وهانحن أولاء نُجمل لك كيف اشتق من « علم المعرفة » نظريته فى الأخلاق ، فلقد مر ما ذهب إليه « فخته » من أن جوهر الذات نشاط وفاعلية ، أعنى أن أساس وجودها جهاد فى سبيل الحرية مما فرضته على نفسها من أغلال . ولقد ذكرنا كذلك أن الذات بغير هذه المقاومة والمعارضة التى تضعها فى سبيل نفسها تفقد نفسها فى اللانهاية ، وتظل بغير وعى وإدراك ، وأنها تستخدم إرادتها للتغلب على ما يعترضها من مقاومة ، لأن وجود المقاومة معناه انتقاص من حريتها ، فهى

تواصل سعيها لتقرر نفسها وتظفر بالحرية الكاملة . والذات ككائن شهوانى ( أعنى الإنسان ) يميل إلى اللذات الجسدية والرغبات المادية ، فإن المقاومة التى يقابلها الكائن العاقل فى مثل هذه الحالة هى غرائزه الدنيا وشهواته الطبيعية التى تغريه بإشباع لذته وشهوته دون أن تستحته إلى الحرية ، ولذا كان فى الإنسان مجموعتان من الدوافع : دوافع خالصة وأخرى طبيعية ، فالأولى تميل إلى تحقيق وجوده ، والثانية تنزع إلى إشباع لذته ، وقد يبدو لك أن هذين الضربين من الدوافع متعارضان ، ولكنك لو علوت بنظرك فنظرت إليهما من وجهة أسمى لألفيتهما شيئاً واحداً ، فلا بد من الرغبات الدنيا والميول الشهوانية إلى جانب الدوافع العليا ، إذ الحياة الأخلاقية حياة ترق ونمو ، فهى تتكون من الصعود التدريجى حتى يبلغ الإنسان مرتبة يتخلص فيها من شهواته ويتحرر من غرائزه المادية ، ولكن ما دامت الذات نهائية فيستحيل عليها تلك الحرية المنشودة ، ومن هنا كان الغرض الذى يقصد إليه الكائن العاقل لا يتحقق إلا فى اللانهاية ، وهى غاية مستحيلة التحقيق ، ولذلك كان كل مجهوده أن يقترب منه بقدر المستطاع . . « لا تنقطع عن أداء واجبك » هذا هو القانون الأخلاقى فى أوجز عبارة ، فيجب على الإنسان أن يودى

واجبه من أجل الواجب في ذاته ، وألا ينساق لغرائزه وشهواته ،  
فلكي تكون فاضلا لا تنظر قانوناً يفرض عليك من الخارج  
لتطبيقه ، بل اتبع قانون وجودك الداخلى الذى يريدك على أن  
تؤدى واجبك كإنسان

هكذا كان قانون الأخلاق عند « فخته » هو الأمر الوحيد  
الذى لا ينبغى أن يتحكم فى تصرفات الإنسان سواء ، وبهذا  
أصبح الدين عنده ثانويا ، كما أنه لم يفسح فى فلسفته مجالا للإله ،  
إذ القانون الأخلاقى الذى يسير العالم بمقتضاه هو القدسية الوحيدة  
التي يحق الإيمان بها ، أما الفكرة القائلة بوجود إله مستقل عنا  
وعن العالم الخارجى فيعتبرها « فخته » باطلة متناقضة مع القانون  
الأخلاقى الذى أخذ به : وهو نظام أخلاقى لا تكتسب الحياة  
وجودها إلا بوجوده ، بل الحياة بأسرها هى عبارة عن وجوده ،  
فليس لله وجود إلا فى إدراكنا له ، ونحن إنما نتجه صوب الله ،  
بل إننا لنحيا حياة الإله إلى حد ما بما نبذله من مجهود فى أداء  
الواجب وفى تحقيقنا للخير والحق والجميل . فالدين الصحيح هو  
تحقيق العقل ( أى الذات )

ولكن « فخته » عاد فأتجه إلى النزعة المسيحية فى النظر  
إلى الحياة فى كتبه الأخيرة . وبخاصة فى كتابه « الطريق إلى

حياة النعيم » ، فهو يقول في تعريف الذات المطلقة بأنها إرادة الكون الأخلاقية ، وهي تحتوى كل الذوات الفردية ، والله — من تلك الذات المطلقة — حياتها ، وهو يدرك نفسه بالتعبير عن نفسه في الأفراد . . . ثم أخذ « فخته » يستبدل في أخريات أيامه بصرامة القانون الأخلاقى الرقة والعطف والحبّ التي ينادى بها الدين ، وأصبحت المسيحية في رأيه ، كما تتمثل في المسيح ، هي صورة الحقيقة السامية ، وغرض الإنسان الأعلى هو أن ينمحي في الله بتفانيه وإنكاره لذاته

## المثالية الموضوعية Objective Idealism

شلنج Shelling

كانت فلسفة « فخته » طريقة شائقة جذابة ، فتدفقت إليه جموع زاخرة تنصت إلى محاضراته التي ألقاها في بينا وفي برلين ، ولكن فلسفته رغم ذلك كله لم تظفر آخر الأمر إلا بنفر قابل من المؤيدين والأشباع ، إذ كانت مثاليته التي أخذ بها ودعا إليها مسرفة في النزعة الذاتية ، مغالية في حصر وجهة نظره في جانب واحد من جوانب الحقيقة ، فعجز عن إشباع ما تتوق



إليه الفلسفة من شمول النظر الذي لا يدع شيئاً مما تأتينا به التجربة إلا تناوله بالشرح والتعليل . أما أن يذهب « فخته » إلى أن العالم لم يوجد إلا لكي يكون ميداناً لرياضة الذات ، وأن الحياة كلها ليست إلا سلسلة من العوائق التي فرضها الإنسان على نفسه لكي يثبت وجوده وقوته بهزيمتها ؛ ففي ذلك ما فيه من تناقض وقصور . نعم إن « فخته » استطاع أن يحل إشكال « الشيء في ذاته » الذي كان زعم وجوده نقصاً في فلسفة « كانت » . ولكنه فعل ذلك على حساب الحقيقة كلها . فإن كانت الذات كما يقول « فخته » عاجزة عن إدراك نفسها إلا عن طريق اللاذات ، مع أن اللاذات ليست في واقع الأمر إلا ثمرة من ثمار الذات ونتيجة لفاعليتها ، إذن فلا مرء في أن الذات معتمدة في وجودها على اللاذات ، فإذا أثبت الأولى وجب عليك أن تثبت الثانية أيضاً ، ولو أنكرت الأولى كان لزاماً أن تنكر معها الثانية . لأنه إذا انمحت اللاذات لكان حتماً أن تتمحى كذلك الذات من صفحة الوجود

حقاً لقد تطرف « فخته » وغالى في تطرفه ، حتى وقع في الخطأ والتناقض ؛ فلو كانت اللاذات عدماً كما ظن لما كان له من بد كما قال « جهل » يخاطبه : « من أن يسلم بأن الذات

عدم كذلك ، إذ أنها لا تستطيع الوجود إلا إذا قيدتها

اللاذات» . وهكذا انتهت مثالية «نخته» في حقيقة أمرها —

كما قال «جاكوبي Jacobi» — إلى عدمية ، فهو في محاولته

أن يجعل الطبيعة حالة سلبية فقط ، أى شيئاً ذهنياً خلقتة الذات ،

وأن يعظم من شأن الذات إلى جانب ذلك فيجعلها هي الحقيقة

وحدها ، قد عمل — وهو لا يدري — على تحويل تلك الذات

التي أراد الإكبار من شأنها إلى طيف خافت وشبح ضئيل

لهذا نشأت الحاجة إلى فلسفة «شلتنج» التي جاءت فكلمات

مثالية «نخته» الناقصة ، لأن الطبيعة لا يرضيها من غير شك

أن تعدَّ جزءاً من اللاذات وكفى ، وهي إنما تتطلب ما يبرر

وجودها من حيث هي عنصر كالفكر سواء بسواء . هذا الإهمال

من «نخته» للطبيعة وحصرها في أضيق حيز هو الذي دعا «شلتنج»

إلى القول بأن العقل يستطيع أن يجد نفسه في الطبيعة كما يجدها في

الذات تماماً . ألم يقل «نخته» إن المعرفة وحدها هي التي تتمتع

بالوجود دون الأشياء نفسها ، وإن كل ما نحن مدركوه هو

تفكيرنا ليس إلا؟ فقال «شلتنج» إنه لو كانت هناك معرفة

لوجب حتماً أن يكون ثمت شيء يُعرَف ، أو بعبارة أخرى ،

إذا سلمنا بوجود المعرفة للزم أن نسلم بوجود الكون . وعلى

ذلك فهو يتناول مبدأ « نخته » القائل : « إن الذات هي كل شيء » فيحوره لكي يلائم وجهة نظره فيجعله « كل شيء هو الذات » وهو يريد بهذه العبارة أن عنصراً بعينه يتجلى في العالمين : الطبيعي والروحي على السواء ، « فالطبيعة عقل منظور ، والعقل طبيعة مخفية »

ولد فردريك ولهم شلنج Friedrich Wilhelm Schelling في ليونبرج Leonberg سنة ١٧٧٥ . ولقد بلغ من حدة ذكائه أن عقله كان أسبق من سنه ، فما كاد يبلغ عامه الخامس عشر حتى تهيأ لدخول الجامعة ( جامعة تيبينجن Tübingen ) ، فكان في عهد الطلب بالجامعة رفيقاً لهجلاً ، ولما أوشكت أعوام الدراسة الجامعية أن تتم ، نشر كتابيه الأولين في الفلسفة ، وقد كتبهما من وجهة نظر « نخته » لأنه كان ما يزال مؤيداً لها ، ثم عين في سنة ١٧٩٨ مدرساً في يينا ، فما انسلخ عام واحد حتى خلف « نخته » في كرسيه بالجامعة ، ولقد كان وهو في يينا محرراً « الصحيفة النقدية في الفلسفة » وكان يعاونه في تحريرها « هجل » ، ثم انقضت أعوام قلائل وعين عضواً للأكاديمية في ميونخ ، وقد أصبح رئيساً لها بعد وفاة سلفه « جاكوبي Jacobi » . ولما كان عام ١٨٤١ ارتحل إلى برلين حيث ألقى عدة محاضرات

في الفلسفة ، وفي فلسفة الوحي بوجه خاص ، وأخيراً لاقى منيته  
في روجاتز Rogatz في سويسرا سنة ١٨٥٤ ، فجمعت مؤلفاته  
كلها في أربعة عشر مجلداً

وليس من اليسير أن نقدم للقارىء صورة مختصرة لفلسفة  
« شلنج » ، لأن مؤلفاته لا تكوّن وحدة فلسفية ، ولكنها  
سلسلة من الآراء تصوّر المراحل العقلية المتعاقبة التي سار فيها  
« شلنج » . ولقد أجمع مؤرخو الفلسفة على أن يقسموا فلسفته  
تقسيماً زمنياً ، فمرحلة كان فيها متأثراً « بفخته » ، ومرحلتان  
برزت فيهما آثار « سبينوزا وبوهمه » واضحة جلية ، ورابعة اصطبع  
فيها بمسحة صوفية

(١) الفترة الأولى : « شلنج » تلميذ « لفخته » :

استهل « شلنج » حياته الفكرية تلميذاً « لفخته » وتابعاً  
من أتباعه ، يرى أن الذات هي مبدأ الفلسفة الأسمى ، وأنها  
تقرر نفسها بالتغلب على القيود التي أنشأتها لنفسها ، ولكن  
« شلنج » خطا في كتابه المسمى ألفه في الذات خطوة نحو التفكير  
في ذات مطلقة تضم بين دفتيها الطرفين المتعارضين : الذات  
واللاذات . فهو يعتقد اعتقاداً جازماً بوجود العالم الموضوعي إلى

جانب العالم الذاتى ، وعنده أن كليهما صادر من أصل بعينه ،  
فنحن لا نستطيع أن ندرك أنفسنا إلا إذا أدركنا وجود شيء  
خارج أنفسنا ، كما أنه لا يمكننا أن ندرك وجود شيء خارجي  
كأننا ما كان بغير أن نربط علاقة بينه وبين وعينا ، وإذن  
فالنتيجة أن كليهما موجود ، وأنهما ليسا منفصلين ؛ بل هما  
متحدان مندجان فى أصل أسمى منهما ، هو مبدأ الفلسفة الحق ،  
وأعنى به « الذات المطلقة » ، ولا يتاح للإنسان أن يفهم ذلك  
الكائن المطلق إلا بإلهام البصيرة الذى يقول « شلنج » إنها مبنوثة  
فى الناس أجمعين ، وهو هنا يعارض « كانت » فيما ذهب إليه  
من أن معرفة البشر محدودة بظواهر الأشياء ، فيقول إن للناس  
هذه الملكة العجيبة التى يمكنهم بها أن يشهدوا الذات المطلقة التى  
هى أساس كل حقيقة ومصدر كل علم

(٢) الفترة الثانية : فلسفة الطبيعة والمثالية السامية

: ( ١٧٩٦ — ١٨٠٠ )

وفى هذه المرحلة ترى « شلنج » يكمل مذهب « فخته »  
فى الذات ، بأن يبين أن الطبيعة بأسرها يمكن اعتبارها وسيطاً  
ترتفع به الروح إلى مرتبة إدراك نفسها ، وبذلك تكمل المثالية  
الموضوعية المثالية الذاتية

ففي هذه الفترة يبدأ « شلنج » في مخالفة « فخته » ،  
بتكوين فلسفة جديدة ، خلاصتها أن الطبيعة ليست أقل من  
العقل في أنها صورة تتجلى فيها الذات المطلقة . فالمادة والعقل  
كلاهما جانبان لوحدة أسمى ، إذ الطبيعة روح مرئية والروح  
طبيعة خفية ، والأولى تكمل الثانية . فالذات ترى نفسها في  
الطبيعة ، كما تدرك الطبيعة نفسها في الروح ( أى الذات أو النفس  
أو العقل ) ، فلو تأملت صنوف المادة لرأيت كل شىء فيها يرمز  
إلى الروح ، وكل نبات وكل حيوان مهما دنت مرتبته في سلم  
الكائنات هو في حقيقة أمره خفقة روحية قد وجدت سبيلها  
إلى الخارج ، بل الكون بأسره عبارة عن كائن عضوى واحد  
يقع في مراتب تختلف علوا وسفلا ، والغرض من الطبيعة  
هو أن تبرز فيها الروح وتتجلى ، وهى إنما تصل إلى ذروتها في  
الإنسان ؛ ومعنى ذلك كله أن الطبيعة والروح جانبان لحقيقة  
واحدة . ومن أجل هذا يرى « شلنج » أن معرفة الإنسان  
تتألف من الفلسفة والفيزيقا « الطبيعة » ؛ فالأولى تبدأ دراستها  
بالبحث فى الفكر ثم تحاول أن تخلص منه إلى الطبيعة ، والثانية  
تبدأ سيرها من الطبيعة لتشق طريقها صُعداً إلى الفكر المطابق  
( ١ ) أما « فلسفة الطبيعة » فتصور لنا العالم العقلى فيما نراه

في عالم الظواهر الطبيعية من أشكال وقوانين ؛ وإذن فموضوع تلك الفلسفة الطبيعية هو أن تستمد صورة العقل من الطبيعة والطبيعة في فاعلية دائمة ونشاط متواصل ، وكل ما ترمى إليه هو الحياة ؛ ولكنها تسعى إلى الحياة الكاملة ؛ ولذا ترى العقل المبثوث في ظواهر الطبيعة يجاهد لكي يصعد من صورة مادية دُنْيَا إلى صورة أعلى فأعلى حتى تبلغ إلى مرتبة الكائن العضوي الذي يتمكن فيها من الإدراك — ويقسم « شلنج » فلسفته الطبيعية إلى أجزاء ثلاثة :

( ١ ) الطبيعة العضوية

( ٢ ) الطبيعة اللاعضوية

( ٣ ) التبادل بين الطبيعتين

أما الطبيعة العضوية ففاعلية لانهائية ، وهي عبارة عن قابلية للإنتاج لا تنتهي ، ونتيجة هذه الفاعلية المنتجة هي تكوّن مخلوقات نهائية ( هم الأفراد طبعا ) ، ولكن الطبيعة لا تعنى بهؤلاء الأفراد عنايتها بالجنس كله ، وهي في فاعليتها المنتجة تحاول — ما وسعها الجهد — أن تسمو فيما تنتج من صور — وأهم ما يميز الطبيعة العضوية التناسل والشعور ، وكلما رجحت كفة الشعور في الكائن علت منزلته في سلم الكائنات

وأما الطبيعة اللاعضوية فتدأب على معارضة الطبيعة العضوية ومقاومتها ، وبينما تنتج هذه فلا إنتاج لتلك ، فهذه الأخيرة كتلة من المادة يُمسك بعضها إلى بعض عوامل خارجية ولكن لما كانت الطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية لا يمكن لإحدهما أن توجد مستقلة عن قرينتها ، فهما متصلتان تؤثر الواحدة في الأخرى ، هذا ، وإنهما لا بد أن تكون الاثنان ككتاهما قد صدرتا عن أصل واحد مشترك ، هو مبدأ الحياة أو هو نفس العالم التي تتلاشى فيها أوجه الخلاف بين الطبيعتين (ب) وتكمل فلسفة الفكر فلسفة الطبيعة ، فكما أن هذه نظرت إلى الطبيعة لتصوّر العقل ، فتلك تبحث في الفكر لتبني الكون من وجهة نظر العقل . ويقسم « شلنج » هذه الفلسفة الفكرية إلى ثلاثة أقسام :

( ١ ) الفلسفة النظرية وموضوعها شرح العالم الباطني للذات وتعليقه ، وعليها أن تبين المراحل التي يجتازها العقل وهي الإحساس ، فالإدراك الحسي ، فالتأمل

( ٢ ) الفلسفة العملية وهي تبحث في تصرف الذات وعملها ، أعنى في الإرادة التي تحاول أن تحقق نفسها فيما يعمل الفرد والدولة ( ٣ ) فلسفة الجمال أو الفن ، وهنا يقول « شلنج » إن



العقل لا يحتمق نفسه في أسمى صورهِ إلا في الفن ، فبالفن يصل  
العقل إلى ما لم يستطع تحميقه بجانبه النظرى أو بجانبه العملى ،  
لأن العقل يدرك نفسه في الفن إدراكاً كاملاً ، فالفن هو أساس  
الفلسفة بل هو مرتبة فوق الفلسفة ، وذلك لأن الاندماج بين  
الذات والشئ يكون تاماً مطلقاً في آيات الفن : كالشعر ،  
والتصوير ، فلقد رأى « شلنج » في الإنتاج الفنى مثلاً مجسداً  
لأتحاد ذات الفنان بموضوع فنه

### (٣) الفترة الثالثة — اندماج الذات بالشئ :

يستهل « شلنج » هذه الفترة بقوله : إن العقل المطلق هو  
عبارة عن تمام الاندماج بين الذات والشئ ، والمطلق  
The Absolute هو الذى يشطر نفسه شطرين : عالم الحقيقى  
الواقع ، وعالم المثالى العقلى ، على أنه يظل ممسكاً في نفسه اندماج  
الشطرين ، ولذلك كثيراً ما كانت تسمى فلسفة « شلنج »  
بفلسفة الاندماج ، والعقل هو النقطة التى يتلاقى عندها الجانبان  
ويندجان ، وإذن فلا يمكن أن تصحَّ وجهة نظر الكائن  
إلا إذا صعد إلى حيث العقل ، ولكن ينبغى أن نلفت النظر  
إلى أنه على الرغم من أن الذات والشئ كليهما موجودان في

العقل الأسمى ، إلا أن هذا العقل الأسمى نفسه في الوقت ذاته مجرد نفسه منهما — وعلى الفلسفة أن تسقط من حسابها كل ما هنالك من أوجه الخلاف بين الذات والشئ ، وأن ترى الحقائق كلها في ضوء العقل المطلق — فالذات والشئ موجودان في كل شئ ، والفرق بين شئ وآخر هو رجحان جانب الذات فيه ، أو الجانب الطبيعي المادى منه

وهذا التقابل الذى تراه بين الحقيقى والمثالى ، أو بلفظ آخر بين جانب المادة وجانب العقل ، أو بعبارة ثالثة بين الطبيعة من ناحية والتاريخ من ناحية أخرى ( الطبيعة هى مجموع الأشياء متصلة ، والتاريخ هو فعل العقل المستمر ) ، نقول إن هذا التقابل الذى تلححه بين الجانب الواقعى والجانب المثالى من الحقيقة ، ترى تقابلاً نظيراً له في مراحل التاريخ نفسه ، فالعالم القديم بما كان يسود فيه من ديانات طبيعية يمثل الجانب الذى ترجح فيه كفة الطبيعة ، بينما ديانة العالم الحديث هى المسيحية التى ترجح فيها النزعة المثالية التفكيرية . ولو أنت أنعمت النظر في سير التاريخ ألفتته قد اجتاز مراحل ثلاثاً : مرحلة الطبيعة التى وصلت إلى عنفوانها في الشعر الإغريقى والديانة الإغريقية ، ومرحلة الركون إلى القدر التى جاءت في ختام العالم القديم ،

ثم مرحلة الحكمة الإلهية التي بدأت بالمسيحية ، إذ أصبح الله موضوعياً لأول مرة في التاريخ بأن تمثل في المسيح

(٤) الفترة الرابعة :

يميل « شلنج » في آخر مراحل الفلسفة إلى النزعة الصوفية متأثراً بالأفلاطونية الجديدة ، كما تأثر كذلك « بجاكوبى وبوهمه » ، ولقد كتب في هذه الفترة كتباً ثلاثة تمثل وجهة نظره حينئذ ، وهى « الفلسفة والدين » ، « مباحث في طبيعة الحرية البشرية » ، « فلسفة الأساطير والوحي »

وهو يعالج — فى كتابه عن الحرية — العلاقة بين إرادة الإنسان وإرادة الله ، فيقول إن إرادة الله هى التى خلقت الأشياء كلها بما فى ذلك الإنسان ، ولكن للإنسان جانبين ، أو إن شئت فقل إرادتين ، فهو من حيث عقله أداة لإرادة الله العامة ، أعنى أنه — ككائن ذى عقل — ينسجم مع إرادة الله ولا يكون ثمت من تضاد أما من حيث جانبه الطبيعى — أى جسده — فله إرادة خاصة به لا تسير مع إرادة الله فى اتجاه واحد ، ومن هاتين الإرادتين المتعارضتين اللتين تتجاذبان الإنسان يقع الخير والشر ، فرجحان إرادة الإنسان الخاصة هو الشر ، ولا يمكن

لأحد سوى الله أن يوحد بين الإرادة الفردية والإرادة العامة ؛  
ثم لا يستطيع الله أن يقوم بذلك التوحيد إلا إذا اتخذ لنفسه  
طبيعة الإنسان ، ولقد شهدنا على مسرح التاريخ ما وقع بين  
الإرادة الفردية والإرادة العامة من صراع ، فجاء المسيح إلهاً في  
إنسان لكي يوفق بين الإرادة الفردية وإرادة الله ، حتى تتحد  
الإنسانية بالله

## المثالية المطلقة Absolute Idealism

### هجل Hegel

إن سلسلة التفكير التي سار فيها « كانت » ثم « فخته »  
ثم « شلنج » قد بلغت ذروتها في فلسفة « هجل » ، إذ تناولت  
عناصر الفكر المختلفة : الذات والشئ ، والفردية ووحدة الوجود —  
تلك العناصر التي عجز الفلاسفة السابقون عن التوفيق بينها توفيقاً  
تاماً — فصهرتها جميعاً في وحدة متماسكة . ولقد عمد « هجل » فيما قام  
به من توفيق بين العناصر المتعارضة إلى نبذ كل المبادئ التي  
قررتها الفلسفة في تاريخها الماضي قائلاً إنها وإن تكن أموراً  
لا بد منها لوحدة الفكر إلا أنها ناقصة في حد ذاتها

ولقد وضع « هجل » نصب عينيه أن يتجنب ما وقع فيه سلفاه — « فخته وشلنج » — من تطرف ومغالاة ، فالأول ذاتي مسرف ، والثاني موضوعي مسرف ، فرأى « هجل » أن يصحح خطأ الاثنين فيوحد بين عنصري المعرفة اللذين تركهما « كانت » دون أن يوفق بينهما ، واللذين تصدى للتوفيق بينهما « فخته وشلنج » ففشلا ، لأن كلا منهما أراد أن يتخلص من الإشكال بمحو أحد العنصرين ، فأراد « هجل » أن يصل بينهما في وحدة سامية تؤلف بينهما في غير تناقض ولا تضاد

\*\*\*

ولد « جورج ولهم فريدريك هجل George Wilhelm Friedrich Hegel » في ستجارت Stuttgart في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ ، أى قبل ميلاد « شلنج » بخمسة أعوام ، وكلاهما من أبناء « فرتمبرج Würtemberg » ، ولقد عُرف أهل ذلك الاقليم بالبساطة ومتانة الأخلاق . وعاش « هجل » في عصر شديد الاضطراب ، غير أن حياته الخاصة سارت في طريق هادئ ، فلم يحدث بها من جسام الحوادث ما يلفت النظر ؛ ولسنا نعلم عن طفولته إلا قليلاً ، فقد درس في جامعة توبنجن Tübingen ، ولكنه لم يمتز فيها طالباً ولم تبد عليه حينئذ علام

النبوغ ، ولما غادر توبنجن قصد إلى برن Berne وفرانكفورت  
Frankfort ، وقضى بهما ستة أعوام يشتغل بالتدريس ، وكان  
خلال تلك الأعوام الستة يعترف العلم من الكتب بنهم شديد ،  
وبخاصة في تاريخ الفكر اليوناني — وفي سنة ١٨٠١ ذهب  
إلى فيينا ليقف إلى جانب صديقه « شلنج » مدافعاً عن وجهة  
نظره ، حتى إنه نشر كتاباً أطلق عليه اسم « الفرق بين فلسفتي  
فخته وشلنج » أخذ يدافع فيه عن رأى « شلنج » ويدحض  
فلسفة « فخته » ؛ ولقد اتفق مع « شلنج » في سنة ١٨٠٢ أن  
يعاونه في تحرير صحيفته النقدية في الفلسفة ، التي أخذها يعبران  
فيها عن وجهتي نظرهما ، وكانا حينئذ على أتم اتفاق ، فكلاهما  
يرى أن الذات والشئ يجب أن يتحدا في وحدة أعلى ،  
وألا يقتصر اتفاقهما على ما يكون بينهما من انسجام خارجي ،  
ولكنّ فرقا بينهما في الرأى نشأ ثم أخذ يتسع تدريجاً ، وذلك  
أن « شلنج » ظل متمسكا بوجود نقطة عندها يتلاشى الفرق  
بين الذات والشئ ، وأما « هجل » فرأى أن الوحدة التي  
يجب أن تضم كل شئ ليست مجرد حلقة متوسطة بين الروح  
من ناحية والطبيعة من ناحية أخرى ، بل هي وحدة أعلى من  
الذات وأعلى من الطبيعة في آن واحد ، وبعبارة أخرى خالف

« هجلُ شلنج » في أن الطبيعة لا ينبغي أن تُعدَّ وجوداً آخر إلى

جانب العقل ، ولكنها جزء من حياة العقل نفسه

وفي عام ١٨٠٥ عيّن « هجل » أستاذاً في بنا ، ولكنه لم يلبث

أن فقد منصبه هذا بسبب الكارثة السياسية التي عصفت بألمانيا

في ذلك الحين . وشاءت المصادفة أن يكمل « هجل » كتابه المسمى

« علم تجسد الروح » في نفس اليوم الذي دارت فيه رحى الحرب

في بينا . ولقد كان ذلك المؤلف أول كتاب من كتبه الهامة ،

إذ وضح فيه معالم فلسفته الخاصة ؛ ولا بد أن يكون صدور هذا

الكتاب قد ساء « شلنج » وآلمه ، لأن « هجل » أخذ يسخر منه

في مقدمته سخراً رقيقاً ؛ وقد كان ذلك موقفاً فاصلاً بين

الرفيقين الصديقين ؛ وموضوع هذا الكتاب الذي يكاد يكون

على غموضه أروع ما كتب « هجل » هو أن يبرهن على أن

الفكر بحكم طبيعته الموروثة بطراً عليه عدة تحولات متعاقبة تنتقل

به من الإدراك العادي صاعدة إلى موقف الفكر المجرد ، وأن

الفكر وهو في طريقه إلى تلك الغاية يرى مجلاءً أن المراحل

المتوسطة التي يجتازها أثناء السير ضرورية لا بد منها ؛ لا باعتبارها

مواقف يستريح فيها العقل أثناء رحلته ، ولكن باعتبارها مراحل

ضرورية في حد ذاتها ، بغيرها لا يتم التطور المطلوب

وفي سنة ١٨١٦ عين « هِجَل » أستاذاً في هيدلبرج Heidelberg ، ثم دُعي إلى برلين بعد ذلك بعامين ، فأخذ يند إليه من الطلاب أفواج ، وكان أثره في طلابه هؤلاء قويا عميقاً ، وقد أُخرج في سنة ١٨١٦ كُتبه في المنطق ، ثم أُصدر في سنة ١٨١٧ « موسوعة العلوم الفلسفية » التي بسط فيها فلسفته بصفة عامة

وكان « هِجَل » أثناء إقامته ببرلين يحاضر في كل فرع من فروع الفلسفة : في تاريخ الفلسفة ، وفي فلسفة التاريخ ، وفي فلسفة الحقوق ، وفي فلسفتي الفن والدين ، وقد نشرت محاضراته بعد موته مأخوذة من مذكرات طلابه ، وجمعت مؤلفاته كلها في ثمان عشر مجلداً ؛ ولقد ظفر « هِجَل » في الفلسفة بمكانة ممتازة ، وهو لم يستمد شهرته من فصاحة الإلقاء وقوة الأسلوب كما كانت الحال في « فخته وشلنج » ، بل كان — على النقيض من ذلك — ثقيل اللسان ، غامض العبارة ، مرتبك الإلقاء ، وإنما جذب طلابه إليه عاملٌ واحد ، هو ما في تفكيره من قوة وعمق

وبينا هو في ذروة مكانته وشهرته إذ فاجأه الموت بغتة إثر



إصابته بالكوليرا ، فأسلم الروح في الرابع عشر من نوفمبر

سنة ١٨٣١

\*\*\*

كانت فلسفة « هجل » في أول مراحلها متصلة أشد اتصال  
بفلسفة « شلنج » كما رأينا ، ولكنه يعود فيرفض الطريقة التي  
اتبعتها « شلنج » في الوصول إلى فكرة « المطلق »<sup>(١)</sup> ، إذ فرض  
« شلنج » وجود المطلق فرضاً دون أن يدرسه أو يقيم على  
وجوده الدليل ، فلقد أخرج الفكرة بغتة كما تنطلق « رصاصة  
من غداوتها » فجاءت مفاجئة ، لم يحاول أن يبين فيها  
خطوات تطورها وبكونها ؛ هذا وإنه لينقد فكرة « شلنج »  
عن « المطلق » القائلة بأنه عنصر لا حركة فيه وتمحى عنه كل  
وجوه الاختلاف ، فيعلق « هجل » على ذلك بقوله إنه إذن  
« كالليل الذي تكون فيه كل الأبقار سوداء » ، وأراد « هجل »  
أن يبين أن « المطلق » لا ينبغي أن يفرض فرضاً ، بل لا بد  
لنا أن نستنتجه استنتاجاً يقوم على أساس من العقل ، ثم لا ينبغي  
أن نصوره لأنفسنا ذاتاً مجردة تمحى فيها كل وجوه الخلاف ،  
وعنصراً ساكناً لا حركة فيه ، بل يجب أن ننظر إليه كروح

(١) المطلق في اصطلاح « هجل » وأمثاله هو الذي يعبر عنه علماء

الكلام بواجب الوجود — وهو الله تعالى

حية منتجة تنشق منها كل الأشياء النهائية الجزئية ، ويقول  
« هِجَل » في تعريف المطلق بأنه روح ، واستكشاف تلك  
الروح وفهمها هو الغرض من كل فلسفة وكل ثقافة ؛ وهي النقطة  
التي تتلاقى عندها فروع المعرفة جميعاً من علم ودين

— يقول « هِجَل » إن إدراك الإنسان للكون يحتم عليه أن  
يبحث عن تليل للكون ، ولكن لا يجوز أن نصل إلى حقيقة العالم  
عن طريق التصوف الذي سلكه « بوهمه » ولا عن طريق البصيرة  
والالهام الذي اتخذته « چا كوبي » ، إنما الوسيلة الوحيدة لتلك الغاية  
هي انتقالنا من مراتب العقل الدنيا إلى مراتبه العليا . ومن هذا  
نرى أن « هِجَل » لا يرفض صورة من صور الإدراك العقلي  
سفلت أو علت ، بل هو يرى أن تلك المراحل العقلية ضرورية  
كلها للوصول إلى معرفة الحقيقة السامية ، إذ ليس هناك صنفان  
من الحقيقة ، إحداها تدرك بالإدراك العادي ، والثانية يدركها  
العقل السامي ، فهما يكن إدراك الرجل العادي — لنفسه  
وللعالم — مهوشاً ومحدوداً ، فهو رغم كل هذا إدراك عقلي ،  
وليست وظيفة الفلسفة أن تنكر ما يحتويه فكر الرجل العادي  
عن الأشياء ؛ بل واجبها أن توسعه وتصححه ، ومن رأيه أن  
الفلسفة لا يمكن أن تؤيد مرحلة التآلف الأعلى الذي ينتقل

بالفكر من النهائي إلى اللانهائي إلا إذا اعترفت اعترافاً تاماً  
بنقطة الابتداء . ولقد وردت في مقدمته التي صدر بها فلسفته  
في الحقوق right هذه العبارة « إن ما هو عقلي حقيقي ، وما هو  
حقيقي عقلي » وهذه تعد مفتاح فلسفته كلها ، فالحقيقة كلها تعبر  
عن العقل ، والكون كله يحقق وجود الفكر ، بل العالم هو  
الروح المفكرة قد تطورت

لقد كان « المطلق » في أول أمره فكرة خالصة أزلية ، ثم  
هبط إلى الطبيعة حيث تحول إلى لاشعور ، ثم عاد فاستيقظ في  
الإنسان ، ثم أخذ يحقق نفسه فيما ينشأ في العالم من نظم اجتماعية  
وفن ودين وعلم ، فازداد بذلك ثروة وكالاً ، ثم عاد إلى نفسه  
آخر الأمر مرة ثانية

ويجمل بنا الآن قبل أن نتناول فلسفة « هيجل » بشيء  
من التفصيل أن نوجز للقارى المميزات الثلاثة لفلسفته ، فقد  
يعين ذلك على تيسير فهمه وإساغته

(١) ولعل أميز ما يمتاز به فلسفة « هيجل » رأيه القائل  
بأن الحقيقة النهائية التي هي أساس الحقائق جميعاً هي العقل ،  
أو الروح ، الذي لا يبلغ مرتبة إدراك نفسه إدراكاً كاملاً إلا  
إذا اجتاز عدة مراحل سابقة واستوعبها في نفسه . . . إن قوام

الحقيقة هو الفكر ، والفكر وحده ، ولا بد من تفسير كل شيء  
تفسيراً عقلياً ؛ وليس هناك للحقيقة مقياس تختبر به سوى الفكر .  
لقد كانت الحقيقة والفكر عند هـجـل — كما كانا عند أرسطو —  
عبارتين مختلفتين لمدلول واحد ، فالفكر هو صاب الحقيقة ؛  
أو بعبارة أخرى : الفكر كلٌّ يحوى كل الحقائق الصغرى . . .  
الفكرة والشئ الواقعي حقيقة واحدة ، وليست كل تلك الحقائق  
الواقعة إلا كشفاً عن الفكرة وتعبيراً لها .

(٢) وينشأ من ذلك مميـز آخر لوجهة نظر « هـجـل » وأعنى  
بها رأيه بأن « الفكر وحدة عضوية » هو وحدة ذات أجزاء  
منفصل بعضها عن بعض ، ولكنها في الوقت عينه متصلة مرتبطة ،  
فأنت ترى الكل ممثلاً في كل جزء ، كما أن كل جزء موجود في  
الكل ؛ ولكن هذا الكل المشتمل على أجزائه يكون في النهاية  
بهذه الأجزاء نفسها كائناً عضواً متحداً ، إذ لم توضع أجزاؤه  
فيه وضعاً آلياً ( أى شيئاً إلى جانب شئ ) بل هو مجموعة متدرجة  
متناسكة مرتبطة الأجزاء ، وكل جزء من الكل له علته التي  
تبرر وجوده ، بل التي تفرض وجوده وتحتمه ، وكل جزء موجود  
من أجل الكل وبسببه . ولكن على الرغم من أن الأجزاء  
كلها ضرورية لا بد من وجودها فأنها تقف بازاء بعضها

موقف الأرفع والأوضع ، والمراتب السفلى منها تنتقل إلى العليا ، ولكنها لا تنحى من الوجود في عملية الانتقال ، بل هي موجودة متصلة الحياة ، وكل ما حدث لها تحول من صورة سفلى إلى صورة عليا : « إن كُمُّ الزهرة يخفى إذا ما تفتحت الزهرة ، ويخيل إليك أن بين الكُمِّ والزهرة شيئاً من التضاد ، ثم تجيئ الثرة بعدئذ فتعلن بوجودها أن الزهرة صورة زائفة من صور وجود النبات ؛ وهكذا تنتقل حقيقة كل واحدة منها إلى حقيقة الأخرى . وليست هذه الصور متميزاً بعضها عن بعض فحسب ، بل إن الواحدة منها لتسحق الأخرى باعتبارها مضادة لها ، ولكن طبيعتها التي تسرى فيها كلها تكوّن منها دقائق من الوحدة العضوية التي تتآخى فيها فلا تعارض إحداها الأخرى ، بل إن الأمر بينها لا يقف عند حد عدم التعارض ، ولكن كلاً منها يكون لوجوده من الضرورة ما للأخرى تماماً ، وهذه المساواة في الضرورة تؤلف حياة الكل » . فمراتب الفكر إذن أجزاء متعاونة من مجموع الحقيقة ، ولا يعرف منطق الوجود تعاقباً في الأفكار ، أى أن يكون بين الأفكار سابق ولاحق ، بل إن كل فكرة تتضمن الأخرى ، وكلها معاً — السابق منها واللاحق ، السافلة منها والعالية — يحوى بعضها بعضاً . . .

والتاريخ هو تجلّي الحقيقة المطلقة التي لا ينقطع وجودها

(٣) ويتبع هذا مميّز ثالث وهو أن هذه الوحدة في الفكر إنما هي « وحدة بين أضداد » في الحياة العادية وبالنسبة للعقل العادي ، أعني أن العقل العادي يتوهم أن أجزاء الكل متناقضة متعارضة لا اتساق بينها ولا انسجام ، وهو يقع في هذا الخطأ لأنه يرى الجزء فيحسبه كلاً في حد ذاته . ويقول « جهل » إن الناس قد درجوا على أن يروا أجزاء الكل منفصلةً ، كل جزء على حدة ، دون أن يربطوا بينها برباط الوحدة الشاملة لها جميعاً ، والواقع أنه ليس ثمت جزء مستقل بذاته ، بل كل جزء لا بد أن يتضمن في نفسه شيئاً آخر ، والنظرة الجزئية دائماً باطلة ، ولا يمكن أن يتخلص الإنسان مما قد يراه بين الأشياء من تناقض إلا إذا علا بنظره إلى مجموعة الحقيقة ككل واحد مرتبط الأجزاء متصل الحلقات ، ولكننا لا نستطيع أن نسمو إلى الحقيقة في كليتها تلك إلا إذا سلمنا بالجانبين معاً ، الجزء والكل ، أما أن نغالى في التمسك بأحد الطرفين على حساب الآخر ، كأن نقول إن الجزء وحده هو الموجود الحقيقي ( أى إن الفرد حقيقة مستقلة في حد ذاته دون أن تربطه بسائر الأفراد صلة ضرورية بحيث تجعل وجوده لا معنى له إلا كجزء من كل ) نقول إذا نحن غلونا

فزعمنّا أن الوجود الحقيقي إنما يكون للجزء وحده دون الكل ،  
أو أن الكلّ وحده هو الموجود ولا أفراد هناك ، فإن قولنا عندئذ  
يحمل عنصر هدمه في نفسه ؛ فليس ينبغي أن نقول إن الذات  
وحدها أو اللاذات وحدها هي التي تتمتع بالوجود دون زميلتها ،  
فكلاهما ضروري لتكوين الحقيقة العليا ، فلا بد في رأي  
« هيجل » من الصراع بين أضداد ثم اتحادها كي ندرك الحقيقة  
المطلقة ، إذ المطلق هو عبارة عن الانسجام بين الأضداد

هكذا يريد « هيجل » أن يتقبل الأطراف المتناقضة فيجمعها  
في وحدة شاملة ، وعنده أن الأساس الأول للوصول إلى الحقيقة  
هو الاعتراف باتحاد الأضداد وانسجامها ، زاعماً أن كل إثبات  
يتضمن نفياً ، وكل نفي يتضمن إثباتاً . . . ذلك هو قلب فلسفة  
« هيجل » وصميمها ، وهو يطبق قانونه هذا على كل موضوع  
بغير استثناء ؛ ولو سلمنا به معه لانقلبت نظرنا للحياة رأساً على  
عقب ، فقانون التناقض الذي يقول به المنطق الشكلى القديم ،  
ذلك القانون الذي يقرر أن الشيء يستحيل أن يكون وألا يكون  
في آن واحد ، يجب عليه الآن أن يزول من أجل حقيقة  
« هيجل » العليا التي تنسجم فيها المتناقضات ، والتي تذهب إلى  
أن كل شيء يكون موجوداً وغير موجود؛ فلا حقيقة إلا لمجموعة

الأجزاء متحدةً في كل ، ولا بد لكل جزء من الاتصال بذلك الكل لكي يكتسب صحته ، لأن الشيء إذا اعتزل وانفرد ضاعت حقيقته ، وكل شيء مرحلة — مرحلة زائلة فانية — توصل إلى غيره

يقول « هِجِل » إن الفكر في عمله يجتاز خطوات ثلاثاً ، فهو يبدأ بذاتية مجردة ، أعني بادراكه لذاته المفردة ، ثم ينتقل إلى مجال يصادف فيه ما يناقضه ويعارضه ، ثم يخطو بعد ذلك إلى الوحدة التي تضمه وتضم معه أضداده التي مر بها في مرحلته الثانية . وليست تلك الحركة الثلاثية قاصرة على الفكر ، بل إنها تتناول العالم بأسره ، وكل شيء يؤيد صحة هذا : تؤيده الطبيعة ويؤيده التاريخ والفلسفة . . . إن نجم النبات الضئيل يحمل في باطنه الدوحة العظيمة ، وهذه الدوحة تنسخ ذلك النجم وتثبته في آن واحد . وإن الطفل ليتضمن الرجل ، وهذا ينفي ويؤيد الطفل في وقت واحد . . . وإن التاريخ ليشهد كذلك بصحة هذا القانون بصورة أوسع ، فالمدينة تتقدم بفعل ورد فعل بين النزعات المتضادة ، فعصور السلطة يتبعها عصور إيجابية وفوضي ، ومن اتحاد الاثنين تنشأ مرحلة سامية من الحرية الدستورية إذن فالكون عند « هِجِل » عملية نمو وتقدم ، هو عملية



يتجلى بها الله ويظهر ، ففي كل حركة ترى ذلك « المطلق »  
كامناً لا يزول ، لا كعنصر مستقل وحده ، بل كروح سارية  
في كل شيء لتكشف عن نفسها . وليس تقدم الفكر إلا ظهوراً  
بالفعل لما كان موجوداً بالقوة ، فالله يكشف عن نفسه في  
الفكرة المنطقية ، ويتجلى في الطبيعة والعقل . ولكن إذا كان  
الفكر يجتاز في تقدمه تلك المراحل الثلاث فليس يدرك نفسه  
بدرجات متساوية في المراحل المختلفة . ولا يمكن للإنسان بغير  
النظرة الفلسفية أن يرى الله متجلياً أولاً في المرحلة السابقة  
للوجود ، أي مرحلة الكائن الخالص ، وثانياً في العالم الطبيعي  
بأن تحولت قواه إلى مادة ليظهر هو في صور الحياة المادية ،  
وثالثاً وأخيراً في العالم الروحي ممثلاً في روح الفرد ، وفي نظام  
المجتمع ، وفيما يبدعه الفن والدين والفلسفة من آيات

فلسفة « هيجل » مثالية وواقعية في آن واحد ، لأنها وإن  
تسكن تعلن أن الفكر أسبق في الوجود ، بل تعلن أن الفكر في  
حقيقة الأمر هو كل شيء ، إلا أنها تعترف بأن هذا الفكر  
قد وجد نفسه في عالم من الحقائق الواقعة التي لا يكون لها معنى  
لو فصلناها عن الفكر ، فليست الطبيعة عند « هيجل » جسماً  
صلباً يحدد الفكر ويعارضه . كما كانت عند « فخته » ؛ كلا

ولا هي كما رأها « شلنج » تسير موازية للعقل لأنها والمطلق  
توأمان ؛ نعم إن الطبيعة والعقل قد تفرعا عن أصل واحد ،  
ولكنهما ليسا فرعين متساويين قد انبثقا من جذع بعينه ، إذ قد  
نشأت « الفكرة » أولاً ، ثم نشأ من الفكرة العالم الطبيعي ،  
والفكرة والطبيعة معاً يكونان العالم الروحي . . . فأنت ترى  
الفكر أساساً لكل حقيقة في الوجود ، سواء أ كانت تلك  
الحقيقة طبيعية أم عقلية ، ولكنه فكر بالقوة أي أن الفكر  
يسرى في كل جزء من الكون ، ولكنه يكون في صور الوجود  
الدنيا فكراً بالقوة ثم يصبح إدراكاً ، أي فكراً بالفعل في  
الكائنات العليا . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الفكر هو أول  
المراحل وآخرها معاً ، يبدأ الكون بالفكر ( بالقوة ) وينتهي  
بالفكر ( بالفعل )

وعمل الفلسفة هو أن تتبع الفكر في تطوره هذا وانتقاله  
من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وأن تعيد في إدراك الإنسان  
تلك المراحل التي سلكها « المطلق » ، أو إن شئت فقل سلكتها  
الحقيقة ، أو إن أردت عبارة أوضح فقل « الله » . وهذه  
المراحل عند « هيجل » ثلاث : إثبات الحقيقة لنفسها أولاً ،  
ثم تباينها ثانياً ، ثم انسجامها ثالثاً ، ولهذا يجب أن تعيد الفلسفة

في إدراكنا تلك الخطوات الضرورية التي اجتازها الفكر في سيره وتقدمه ؛ وهذا ما بنى « هِجِل » فلسفته عليه وعنى ببيانه وشرحه

وكما أن العقل المطلق يتبع في سيره هذه الخطوات الثلاث ، فيبدأ فكرة مجردة غاية ما يكون التجريد ، ثم تتقدم الفكرة فتجسّد نفسها في الطبيعة لكي تبرز وتتجلى ، ثم تعود إلى نفسها ثانياً في الروح ، كذلك يلزم أن تقع الفلسفة في ثلاثة أقسام

رئيسية :

(١) المنطق الذي يعرض صور الفكر المجردة  
*Logique*  
*philosophie de la nature*  
(٢) فلسفة الطبيعة التي تبسط صور العالم الطبيعي

الخارجي الذي تجسّد فيه العقل لكي يصير حقيقة ملموسة محسوسة  
*philosophie de la raison*  
(٣) فلسفة العقل أو الروح التي تعالج المراحل التي يجتازها

الفكر من أبسط الصور الفيزيقية إلى الإدراك الكامل ، ثم إلى اتحاد العقل والطبيعة كما يظهر في الفن والدين والفلسفة

فقد بدأت الحقيقة أول الأمر فكراً خالصاً ، ثم أعانت عن نفسها في صورة موضوعية ، فبعد أن كانت فكرة مجردة أصبحت مادة متحركة في مكان وزمان — وهنا قد يسأل سائل : ولماذا أخرجت الفكرة نفسها وبرزت من صورتها المجردة إلى

طبيعة محسة؟ وجواب ذلك هو أنها فعلت ذلك لكي تصبح حقيقية — فالطبيعة مرحلة ضرورية لا بد من اجتيازها حتى تبلغ الفكرة مرتبة الإدراك، ولكن الحقيقة إذا حققت نفسها في الطبيعة تكون لا تزال ناقصة، فما الطبيعة إلا مرحلة سابقة تتلوها مرحلة أُسمى وهي أن تحقق الفكرة نفسها في روح، وذلك هو الغرض الذي كانت تقصد إليه الفكرة منذ البداية، فالعقل إذن إنما يجسد نفسه في الطبيعة لكي يكون روحاً في نهاية الأمر... إن الفكرة لا تخرج من نفسها إلى حيث الطبيعة المجسدة إلا لكي تعود إلى نفسها مرة أخرى أخصب مما كانت وأغنى؛ فهذه الطبيعة التي تراها ليست إلا عقلاً في صورة مبهمه غامضة مهوشة حتى لتبدو كأنها لا عقل

ويرى « هيجل » أن « الحقيقة » في انتقالها من المرتبة الطبيعية إلى المرحلة الروحية تعبر عن نفسها في النظم الأخلاقية التي يقوم على أساسها المجتمع، وهنا تبدأ فلسفة « هيجل » العملية التي بلغ فيها أوج عظمته... وهي تنقسم ثلاثة أقسام:

- (١) « الحق » right ويبحث في الملكية والتعاقد والعقاب،
- (٢) « الأخلاق » وتبحث في القصد والنية والحياة الطبيعية وعلاقتها بالخير والشر،
- (٣) الأخلاق الاجتماعية التي تقوم

على أسسها الأسرة والجماعة والدولة ، ثم السياسة الدولية وتاريخ العالم بأسره

ويجمل بنا أن نقف عند هذه الفلسفة العملية فنبسطها في

شيء من الإسهاب والتفصيل

X ( ١ ) أما « الحق » أو إن شئت فسمه « القانون » فهو عبارة عن اعتراف بحرية إرادة الفرد ، ولو أن « هـجـل » لم يُرد أن ينظر إلى الفرد منفصلاً عن الحياة الاجتماعية ؛ إلا أنه استحسن أن يبحث الفرد قبل كل شيء كشخص له حقوق فردية بازاء الآخرين ، وتناول بحثه في هذا ثلاثة أشياء : الملكية والتعاقد والعقوبة . أما حق الملكية فهو المجال الذي تظهر فيه شخصية الفرد ، ولما كان ملك الشخص جزءاً منه وجب أن يكون مصوناً محترماً ، ولا بد لصيانتته واحترامه أن يعترف به أفراد المجتمع الآخرون ، بحيث لا يكون لغيرصاحب الملك حق التصرف فيه . ومن الطبيعي أن حرية تصرف الفرد في ملكه تستلزم التعاقد بين الناس على ذلك حتى لا تتعارض إرادة زيد مع إرادة عمرو ، فإذا ما نشأ نزاع بين الإرادات بأن اعتدى هذا على حق ذاك ونقض ما بينهما من اتفاق ؛ وجب أن نوفق بينهما بالعقوبة نوقمها على الخطئ ، وتوقيع العقوبة كفيل أن يبين للخطئ

ما كان يستتبعه عمله من تناقض ، وأن يلزمه بالاعتراف بمبدأ  
العدالة بين الجميع

X (ب) ويؤدي البحث في الحق القضائي إلى النقطة الثانية

وهي الحق الأخلاقي الذي لا ترعاه القوانين القضائية ، بل الدوافع  
الأخلاقية المحضة ، وبهذا ينتقل الأمر من مجرد الحق إلى الواجب  
الذي يصدر من صاحبه عن قصد ونية ، ويلاحظ أن هذا  
الواجب الأخلاقي لا يتفق دائماً مع إرادة الفرد ، أي أن هنالك  
تضاداً دائماً بين نية الفرد وإرادته ، أعني بين القصد والتنفيذ .

والحکم الفصل بين الخير والشر هو الضمير ، ولكن الضمير  
وحده لا يكفي إذ « قد أريد الخير ، ولكن لا يتاح لي أن أعلم  
ما هو الخير . فقد يأمرني الضمير أن أعمل ما تستحشني رغبتى  
الخاصة أو رأيي الشخصي أن أعمله » ، وقد يكون العمل الذي  
ينبعث عن غريزة عمياء سيئاً مهما كانت نية عمله خيرة ،  
إذن لا يكفي للفرد أن يكون له دافع شخصي ، ولكنه يريد  
إلى جانبه مقياساً خارجياً ، كذلك يجب أن يكون ثمت نقطة

---

أسمى تتحد عندها الدوافع الأخلاقية للعمل مع شرعية العمل

X (ج) هذه النقطة السامية التي تلتقي عندها أخلاقية

العمل مع شرعيته هي : الأخلاق الاجتماعية ، التي لا نشعر معها

بأن الدافع الأخلاقي مجرد غريزة شخصية ودافع ذاتي ، بل أمر عام يأتينا من الخارج ، وهنا يتنازل الفرد عن فرديته الخاصة ، وعن حكمه الشخصي لكي يعترف بسلطة الجماعة القائمة ... وليست تتحقق حياة الفرد وحريته الصحيحتان إلا في علاقته بالأسرة ، والمجتمع ، والدولة ، ففي الجماعة وحدها يتبين الإنسان نفسه ، ويوجد وجوداً حقيقياً ، وفي الأخلاق الاجتماعية يصبح عمل الخير عادةً ، وطبيعةً ثانية :

( ١ ) ففي الأسرة يتحد الأعضاء برباط حي من الحب .  
والأسرة تقتضى الزواج الذى يتحول فيه الاتحاد الفيزيقي إلى اتحاد روحي ، كما تتضمن ملكية العائلة وتربية الأطفال .  
( ٢ ) وتتسع الأسرة فتصبح جماعة ، وعلى الرغم مما يتمتع به أعضاء الجماعة من استقلال ، فإنهم مرتبطون بمجالات مشتركة ، وباعتراف مشترك بالقوانين المدنية التى تعمل على التوفيق بين المصالح المتنازعة ، والتى تضمن لكل فرد إبراز شخصيته التى تؤهله لها ملكاته .

( ٣ ) واتحاد الأسرة والجماعة يكون الدولة التى تتحقق بها الحرية تحقّقاً كاملاً ، فالدولة هى الغرض الذى يقصد إليه الإنسان ، وهى لا تمحو شخصية الفرد بل واجبهما أن تعبر عنها

وتظهرها ، ولكن الشخصية هنا ليس معناها الفردية ، لأن  
الشخص الحق هو كائن اجتماعي له واجبات وعليه حقوق باعتباره  
عضواً في جماعة

ويرى « هيجل » أن خير نظام للحكم هو الملكية المقيدة كما  
تمثلها بريطانيا ، وتأسيس الملكية الدستورية هو هدف التاريخ

\*\*\*

ولعل من أمتع ما كتب « هيجل » مؤلفه في « فلسفة  
التاريخ » الذي يتبع فيه قانون التقدم الذي سارت الإنسانية  
على أساسه في حياتها الماضية ، وهو يبين فيه أن كل شعب  
يتاح له أن يرتق ذروة المجد ويقبض على صولجان الملك حيناً من  
الدهر لتكون أداة لا شعورية ينفذ إرادة الروح العامة ، ويظل  
هكذا حتى ينهض شعب آخر فيخلفه بفكرة عن الحرية أوسع  
من فكرة سلفه ، وفهم أسمى لوظيفة الإنسان

ويقول « هيجل » إن من يتأمل في سير التاريخ وتقدمه  
يجده خاضعاً لعقل عام ، فما تاريخ العالم إلا عملية عقلية ، وروح  
العالم هي القوة الرائدة لتقدمه ، والأدوات التي تتخذها تلك  
الروح للوصول إلى أغراضها هم عباقرة الأمم وأبطالها ؛ وكل  
شعب يعلو إلى المجد والقوة إنما يعبر عن جانب من جوانب



الروح العامة ، فإذا ما ظفرت الروح العامة بغايتها منه ، تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطانه لشعب آخر . فتاريخ العالم هو تحقيق لإرادة العالم كما يقول « شلر » وما نوابغ التاريخ إلا أدوات اتخذتها تلك القوة العالمية لتنفيذ أغراضها ، وإن توهموا أنهم يحققون أغراضهم الشخصية . ولقد أعجب « هيجل بنابليون » إعجاباً عظيماً ورأى أنه يمثل عصره ويجسده ، فهو وسيلة لتحقيق غاية أعظم منه

وإن رواية التاريخ لتكشف لنا عن تزايد الحرية كلما تطاول الزمن ، فلم يكن يتمتع بالحرية بادئ بدء إلا فرد واحد — هو الطاغية — ، ثم جاءت بعد ذلك مرحلة تمتع بالحرية فيها طائفة من الناس لا فرد واحد ، ثم تلا ذلك أن أصبح الناس كلهم أحراراً

ولما كانت الأرض هي القاعدة الجغرافية للتاريخ ، أو قل هي المسرح الذي تظهر فيه رواية التاريخ فصولاً متعاقبة ، كان لها أقسام ثلاثة رئيسية : الجبال والوديان والمياه . فأما الأولى فتمثل حياة الإنسان الأول بما فيها من مغاور وكهوف يأوى إليها الهاربون ، وأما الثانية فهي موطن الزراعة التي تمثل مرتبة أعلى من مراتب المدنية ، وأما الثالثة — الأنهار والبحار — فيتجلى

فيها أعلى ضروب النشاط الإنساني وأرقاها ، إذ هي وسيلة  
التجارة وتبادل العلاقات بين الأمم  
ثم يقسم « هجل » التاريخ إلى فترات ثلاثة : ( ١ ) الشرقية ،  
( ٢ ) الإغريقية الرومانية ، ( ٣ ) الجرمانية — وهو يتبع نمو  
الحرية في هذه المراحل الثلاث باعتبارها العلامة الوحيدة التي  
يستدل بها على تقدم الروح

في الشرق الأقصى — حيث مهد الإنسانية وطفولتها —

كانت الروح منغمسة في الطبيعة ، ولم تتقدم الصين والهند من حيث  
فكرتهما عن الدولة ، وظلتا ملازمتين للآراء الأولية : فالدولة  
في الصين أسرة كبيرة ، والملك فيها أب ، وأما في الهند فعلى الرغم  
من تحول الأسرة فيها إلى جماعة ، إلا أن الجماعة بها لبثت ذات  
فوارق حادة تستعصى على التوحيد والإدماج . . . ولقد ظهرت  
الملكية لأول مرة في فارس ، ولكنها كانت تقوم على عناصر  
متنافرة تماسكت بالقوة الحربية — وأما في مصر ، فهنالكَ  
تشهد أبا الهول بوجه الإنسان وجسم الحيوان ليكون رمزاً  
للانتقال من النزعة الطبيعية في الشرق إلى المدنية الفكرية في  
أوروبا ، فمصر بتأثيرها المحسة من ناحية ، وعبادتها الروحية من  
ناحية أخرى ، تتوسط بين الشرق والغرب وتمهد الطريق للإنسانية  
الإغريقية

أما الفترة الإغريقية فتمثل العالم في شبابه ، فهو عصر  
الجمال والقوة والرجولة الناضرة ، وهاهنا بدأت الروح تدرك  
نفسها وتحقق حريتها « فبالإغريق بدأنا نشعر بأننا في دارنا لأننا  
اتكأنا على سنادة من الروح » . ويعدُّ « أخيل » Achilles  
رمز الحياة الإغريقية : بنيةٌ ضخمة وشبابٌ قوى تستهويه  
الطبيعة ويفتنه الجمال ، ولكنه استمتع بالجمال المحسوس ، إذ لم  
تكن حرية الروح قد بلغت كمالها ، ولم يتمتع بالحرية عند الإغريق .  
إلا طائفة قليلة بينما كانت أكثرتهم عبداً أرقاء

انتقلت ثقافة الإغريق إلى روما ، إذ بينما كانت روما تغزو  
الأمصار والأقطار ، كانت ثقافة الإغريق تغزوها ، وقد اعترف  
في روما بالحرية الفردية ، وبالمساواة السياسية . ولقد كان العصر  
الروماني عصر النضوج والقوة النفعية ، وانمحي ما عهدناه في  
أثينا من مظاهر المرح والسرور ، وجاء في مكانه عنف العمل  
وقسوة الواجب . فلما سقطت روما ظهرت الأمم الجرمانية على  
مسرح التاريخ ، وهنا بلغت الفكرة ذروة الإدراك الكامل  
لأول مرة ، وجاءت الوحدة الروحية بين الناس مكان الوحدة  
الدينيوية ، وكانت المسيحية بشيراً للناس أجمعين بالحرية ، ولكنها  
كانت حرية دينية في أول الأمر ، ثم تحولت بالتدريج إلى

حرية سياسية أيضاً في الشعب الجرمانى ؛ ولما سادت العقيدة المسيحية بين الأمم اعترف للإنسان بإنسانيته كما أعلن الإخاء بين البشر. وتمثل الأمة الجرمانية عصوراً ثلاثة : يبدأ العصر الأول من هجرة القبائل الشمالية وينتهى بحكم « شرلمان » ، وهو عصر تفكك ونزاع ؛ ويكشف العصر الثانى عما بين الكنيسة والدولة من تباين ، وأبرز ما فى هذه الفترة الثانية من أحداث هى الحروب الصليبية ونظام الأقطاع ونشأة الدول الحرة ، ولقد كان ذلك العصر الذى امتد حتى عهد الإصلاح مظلاماً ، تتنازعه الخرافة والعقيدة الدينية ، ولكنه كان مع ذلك عصر الحرية الروحية . وأما العهد الثالث فيمتد من عهد الإصلاح حتى يومنا هذا ، وهو عهد الحرية المدنية والحياة التى يتزايد فيها عنصر العقل لقد كان مؤلف « هيجل » هذا فى فلسفة التاريخ من أجل ما جادت به قريحته ، ولعل نبوغه وأصالته لم يظهر فى شىء من كتبه كما ظهر فى رأيه عن تطور التاريخ ، إذ كان « هيجل » أول كاتب حاول أن ينظر إلى سير العصور كلها كحركة واحدة شاملة تتجلى فيها الروح وتظهر ، ولو أن هنالك من عدم دقته فى بعض التفاصيل ، ومن اختياره للحقائق اختياراً لا يقوم إلا على أساس هواه ما هو مجال لنقد الناقدين

وأخيراً بعد أن سارت الروح هذا الشوط الطويل ، واجتازت تلك المراحل المتتابعة ، فإنها تصل — آخر ما تصل — إلى مرتبة الروح المطلق حيث تمتحى كل الفوارق بين الذات والشئ ، بين الفكر والوجود ، بين اللانهاى والنهاى المحدود ؛ نعم ، إن الروح بعد هذه الشقة الطويلة لتبلغ آخر الأمر مرتبة إدراك نفسها ، وتقع تلك المرتبة الأخيرة فى ثلاثة عناصر : ( ١ ) الإدراك الحسى الذى يعبر عنه الفن ، ( ٢ ) والشعور الذى يعبر عنه الدين ، ( ٣ ) والفكر الذى تعبر عنه الفلسفة

( ١ ) أما الفن فهو الإدراك الحسى الذى تدرك به الروح المطلقة المثل الأعلى للجمال كما يتمثل فى صورته المحسة الملموسة — سواء كانت تلك الصورة صخرة أو لوناً أو صوتاً . ففى الفن تنتصر الفكرة على المادة لأنها تستخدمها لأداء أغراضها ، ولكن المادة المستخدمة ليست قابلة للتشكل قابلية تامة ، وهى تختلف من حيث مقاومة التشكل عسراً ويسراً ، فأدى هذا التفاوت بينها — فى مقدار عدم القابلية — إلى اختلاف الفنون وتعددتها ، ولكن مهما اختلفت ألوان الفن فهناك عاملان متصلان ، هما اللذان يعملان على تكوين الجميل : المادة ، والصورة أى الفكرة . فالمادة هى وسيلة التعبير عن الفكرة ، وبالفكرة وحدها تكتسب

المادة معنى وإشراقاً . . . ولقد سار الفن من المرحلة الرمزية إلى المرحلة الكلاسيكية ، ثم انتهى إلى الرومانتيكية ، أو بعبارة ثانية سار الفن من مرتبة لا فنية إلى مرحلة فنية ، ثم انتهى إلى مرتبة فوق الفنية فبات عاجزاً عن التعبير عن كل معناه

أما الفن الرمزي فتسود فيه المادة ولا تكون فيه الفكرة إلا شبحاً ضئيلاً ، وأما الفن الاتباعي ( الكلاسيكي ) فهو فن تتوازن فيه الفكرة والمادة ، وكل من الجانبين يكون وسيلة للجانب الآخر ، وأما الفن الابتداعي ( الرومانتيكي ) فتتحكم فيه الفكرة الروحية بحيث تشكل المادة وتخضعها لأغراضها الخاصة ولقد جاءت الفنون متعاقبة على هذا الترتيب الطبيعي :

العمارة فالنحت فالتصوير فالموسيقى فالشعر

ففن العمارة يتميز بأنه رمزي ، ولا تندمج فيه المادة والصورة ، فالمسلة والمعبد والكنيسة كلها ترمز بفنها إلى الطموح الديني ، فلقد تلحظ في فن العمارة الرزانة والعظمة ولكنك لن تراه يعبر عن العواطف الدقيقة

ويقل التباين بين الصورة والمادة في فن النحت حيث تصاغ المادة لتعبر عن فكرة الفنان ، ولكنه مع ذلك عاجز عن تمثيل الجوانب السامية من الروح الإنسانية ، وعن تمثيل الطبيعة الإلهية

إذ لا يمكن لهذه الأخيرة على الأخص أن تجسّد في مادة صلبة  
محدودة كصخرة النحات

وأما الفنون الابتداعية الثلاثة فهي التصوير والموسيقى  
والشعر ، فالتصوير يتقدم عن النحت بخطوات فسيحة ؛ لأن  
للمادة فيه أقل صلابة ، والفكر فيه مثل على نحو قريب من  
المثل الأعلى . وفي الموسيقى تمنحى شقة الخلاف بين الجانبين :  
الفكرة والمادة ، وهنا ينطلق الفن من حدود المكان ويمتاز  
قيود المادة ، حيث لا يوجد إلا على صورة مثالية في الزمان —  
وأما الشعر فهو أعلى صور الفن جميعاً ، لأنه يمزج بين التصوير  
والموسيقى ، فهو يضيف إلى ألحان الموسيقى المهمة تعبيراً ومعنى  
واضحاً محدوداً ، ثم هو ينطق بما لا يستطيع التصوير إلا أن يشير  
إليه فحسب

وإنك لترى ألوان الفنون كلها لا تزال باقية تعبر عن نواح  
مختلفة من الشعور ، ولكنّها رغم ذلك قد تدرجت ونمت واحدة  
بعد واحدة ، على مدى العصور ؛ فالفن الشرقى الذى ظهر فى مصر  
والهند يتميز بأنه رمزى لأن المادة ترجح فيه على الصورة ، وهو  
فى ضخامته وفخامته إنما يعبر عن شعور السمو والعظمة أكثر  
مما يعبر عن الشعور بالجمال . ثم تتحول هذه النزعة الرمزية إلى

فن مفسح عن الجمال أكثر مما يعبر عن العظمة ، ألا وهو الفن الاتباعي ( الكلاسيكي ) الذي ظهر في اليونان ، ثم يتحد الشعوران : الشعور بالعظمة والشعور بالجمال فيكونان الفن الابتداعي ( الرومانتيكي ) الذي يظهر واضحاً في الفن المسيحي . إذ أن تجسيد الأفكار الروحية قد أ كسب التعبير الفني معنى جديداً ، فاصطبغت فكرة الجمال بصبغة روحية ، وأخلى الزخرف الطبيعي للجمال مكانه للصفاء والطهر والقداسة ، وحات العذراء في الفن محل « فينوس » . ولكن إذا كانت المسيحية قد وسعت من دائرة الفن وأضافت إليه روحاً جديدة فإنها إلى جانب ذلك قد سلبت شيئاً من جماله ، إذ لم تعد الصورة المادية تلامس المثل الأعلى الأخلاقي الجديد ، وقد لا تُرضى الآية الفنية البالغة حد الكمال الفنان المسيحي الذي بدأ يتطلع إلى عالم أبدي تدركه الأفئدة ولا تراه العيون ، وأخذ ينشد التناسق السماوي والمثل الأعلى الإلهي ، ولكن الفن عاجز بغير شك أن يعبر بالريشة أو القميثارة أو القلم عن ذلك المثل السامي . وهكذا أفسس الفن وتدهور عند ما اتخذ أداة للإفصاح عن الشعور الديني ، فهدد الطريق للدين لأنه كفيلاً أن يعبر عن تلك الحياة على نحو أكمل وأتم



## (٢) الدين :

لقد كشف لنا الفن عن فارق بين النهائى والالنهائى ،  
أعنى عن تباين وخلاف بين المادة والفكرة ؛ ولسنا نستطيع أن  
نوفق بين هذين الشطرين المتباينين إلا بالدين الذى يمس فيه  
العابد معبوده مسا مباشراً دون أن يحتاج فى ذلك إلى وسيط  
من الصور المادية أو الرمزية ، فلقد شهدنا فى الفن كيف تتخذ  
الفكرة الصور المحسة وسيلة لظهورها ، أما فى الدين فيكفى  
لتحقيقها مجرد الشعور الباطنى ؛ لأن كنهه الدين وجوهه هو تمجيد  
الروح للمطلق تمجيداً باطنياً ، هو بعبارة أخرى رغبة فى الإنسان  
لاتحاد ذاته بالله — ويقول « هيجل » إن وجود الله لا يمكن  
أن يقام عليه الدليل على نحو ما يحدث فى البرهنة على نظرية  
رياضية ، وذلك لأن الله هو فكرتنا عنه ، فهو إذن موجود فى  
داخل نفوسنا لا فى خارجها ، وكلما عمقت فكرة الإنسان عن  
الله واتسعت ظهر له الله أكثر وضوحاً وجلاء

ولقد مر الدين فى سيره التاريخى خلال مراحل عدة ،  
وأحطها مرحلة « عبادة الطبيعة » التى تصوّر الإنسان فيها أن الله  
مادة أو قوة طبيعية ، ثم جاءت سلسلة من الديانات فى الشرق

هي « ديانة السحر » في الصين ، والديانة البرهمية وغيرها في الهند ، وعبادة النور في فارس ، وديانة الألم في سوريا ، وديانة السر والخفاء في مصر . . . وقد مهدت كل هذه الديانات الطريق لـ « الحرية » عند الإغريق حيث أخذ الإنسان يدرك تفوقه على الطبيعة وسيادته عليها

كذلك اجتازت ديانات الفردية الروحية مراحل ثلاثا : اليهودية ، دين الجلال ، والهِلِينِيَّة ، دين الجمال ، والرومانية ، دين النفعية والغرض . فالأولى هي ديانة التوحيد ، والثانية هي ديانة القدر والضرورة وتعدد الآلهة ، والثالثة ديانة العقل العملي والقوة السياسية . . . . وأخيراً جاءت المسيحية ، وهي تلك الديانة التي هبط بها الوحي ، والتي تناقض عبادة الطبيعة وعبادة الإنسانية كليهما ؛ هي اتحاد الواحد والكثير ، هي تناسق الجلال والجمال والقوة ، هي التوفيق بين الضرورة والحرية ، لقد بلغت المسيحية أسمى فكرة عن الله ، لأنها تتصور الله قد خرج من نفسه ثم تجسد في الإنسان ، ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى . إن في المسيحية ذلك السرَّ العجيب الذي يلائم بين النهائي واللا نهائي ، بين الإنسان وخالقه ؛ ولقد تم ذلك التوفيق بين الضدين في شخص المسيح ، لأنه إنسان إلهي . ويقول « هيجل »

إنه لكي يتحد الإلهى مع الطبيعة البشرية لا مندوحة عن أن تكون وسيلة ذلك الاتحاد هو الإنسان ، فيكون إنساناً من ناحية وفكرة إلهية من ناحية أخرى

أراد الله أن يحقق وجوده ويقرر ذاته ، فخرج من نفسه وتجسد في الإنسان ، ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى ، وهكذا ينبغي أن يفعل الإنسان إذا أراد لنفسه حياة صحيحة ، وإذا ابتغى لذاته تقريراً وتحقيقاً ؛ « يجب أن يموت الإنسان ليحيا » . هذه هي الحقيقة التي عبر عنها المسيح وضرب لها مثلاً بنفسه ، فمات لتجسيدا بموته الإنسانية ، فواجب حتم على كل فرد أن يحدو ذلك الحدو الصالح القويم ، إذ لا سبل لتقرير الذات إلا بانكارها ، فحياتنا هي بدء المرحلة ونهايتها في آن واحد ، هي الوسيلة وهي الغاية معاً ، فنحن لا ننشد إلا حياة كاملة ، ولن نظفر بتلك الحياة إلا بتضحية الحياة ! إن الإنسان ليحمل في نفسه بذور الوجود الروحي الكامل ، فحتم عليه أن يضحى بنفسه لينبت ذلك الكمال المكامن ويتحقق ، « إذا لم تقع حبة القمح في الحقل ثم تموت فستظل وحدها » ولن ينمو للقمح منها نبات

(٣) الفلسفة :

ذلك هو الدين وما يدل عليه ، ولكن ما يعبر عنه الدين بالشعور والبصيرة يبسطه الفكر في وضوح وجلاء . إن الفلسفة الحقيقية في تجريدها وإطلاقها ، هي فكر « الفكرة » إذ تفكر في نفسها ، أو هي فكر العقل الذي يفهم نفسه ويدركها . إن موضوع الفلسفة هو موضوع الدين ، فغاية الاثنين ؛ تحديد طبيعة الله وبيان غرضه من العالم ، ولكن الأول يسلك إلى الغاية طريق القلب ، بينما تستعين الفلسفة لأداء مهمتها بالعقل ، ولكن لما كانت الحقيقة لا تتضح إلا إذا أُخرجت من دائرة المشاعر إلى ضوء الفكر الساطع كانت الفلسفة أعلى مرتبة من الدين ؛ إن الدين يشعر بالله ويدركه ، أما الفلسفة فتشرحه وتوضحه

ويتبع سير الفلسفة وتقدمها في عصور التاريخ نفس المراحل الثلاث التي اتبعها الفكر نفسه كما اتبعها كل شيء آخر : مرحلة الوجود المجرد ، ثم الوجود الطبيعي ، ثم الوجود الروحي في نهاية الأمر

١ تلك الحركة الثلاثية تشمل الكون جميعاً بكل مظاهره

لقد اجتازها التاريخ في سيره ، وسلكتها الفن والدين والفلسفة ،  
بل ومر بها المطلق نفسه في تطوره وتقدمه . . . الوجود أولاً ،  
فالطبيعة ثانياً ، فالروح ثالثاً ، هذا هو سر العالم وجوهر الله  
تلك هي فلسفة « هجل » ، وكأنما هي قصيدة فكرية  
عظيمة ، إنها بناء شامخ متناسق الأجزاء ، فكل جزء منها يمثل  
الكل ، وكل شيء فيها يؤكد ذلك التثليث الشامل : الوجود  
فـالطبيعة فالروح

شوبنهور Schopenhauer

(١) عصره :

سادت في أوروبا روح التشاؤم في النصف الأول من  
القرن التاسع عشر ، وتملك النفوس بأس قاتل ، وارتفعت بذلك  
أصوات الشعراء والفلاسفة في كل ناحية من نواحي القارة  
الأوروبية : « بيرون » في إنجلترا ، « ودي موسيه » في فرنسا ؛  
« وهينى وشوبنهور » في ألمانيا

ولقد يقف المرء أمام هذه الظاهرة العجيبة وقفة لا تطول  
كثيراً حتى يجد أسبابها في طبيعة ذلك العصر وظروفه التاريخية :  
فقد انفجرت الثورة في فرنسا ودوت في أرجاء أوروبا دويًا

اهتزت من هوله عروش ، وكان لصوتها صدى في كل الصدور ،  
وأثر عميق في كل النفوس ، فمن أشرف ناقلين ساخطين ، إلى  
زراع يهللون لها ويكبرون . . . ثم كانت واقعة واترلو ، فخفت  
ذلك الصوت الداوي ، وعُزل نابليون على صخرة سنت هيلانه  
الصامته الموحشة في عرض المحيط ، وعاد « البوربون » إلى  
ملكهم في فرنسا ، وعاد في ذيلهم أشرف الاقطاع يطالبون  
بأملاكهم ، وانتشرت في أوروبا حركة رجعية تعمل على طمس  
معالم الثورة

كم من ملايين الشباب فاضت أرواحهم ، وكم من عامر  
الأرض بات خراباً بلقعا ، فكنت لا ترى على وجه أوروبا  
إلا آثاراً خربة وأنقاضاً هنا وهناك . ذلك لأن الجيوش  
النابليونية الجرارة من ناحية ، وأعداءها من ناحية أخرى ،  
أخذت تروح وتجيء على وجه أوروبا أكثر من عشرين سنة  
قضت فيها على الأخضر واليابس ، وخلفت القرى والمدائن ينتابها  
فقر مدقع وبؤس شامل

ماتت الثورة الفرنسية وكأنما انتزعت معها روح الحياة  
من أوروبا ، لأن قلوب الشباب الطامح في كل بقعة من بقاعها  
كانت قد صغت إلى الجمهورية الناشئة ، وعاشت في ظلال الأمل

الوارفة حيث أمّلت في مستقبل ذهبي زاهر ، فما هي إلا أن وقعت الواقعة في وائرلو حتى تحطمت كل هذه الآمال ، وتبدلت بمأساة سنت هيلانه ومؤتمر فينا ، فدبت في النفوس روح اليأس وسدت في أعين الناس سبيل الحياة ، وأثر ذلك في النزعة الدينية أثيرين مختلفين : أما الطبقة الفقيرة الجاهلة فقد التجأت إلى الدين تجمد في كنفه السلوى والعزاء ، وأما الطبقة المفكرة فطغت على قلوبهم موجة إلحادية ، ولم تعد عقولهم تسيع أن يكون ثم مدبر أعلى لهذا الكون

فأما فريق العقيدة والدين فقد اقتنع بأن هذه النكبات ليست إلا إذلالاً للنفوس جزاء وفاقاً بما نزلت إليه من الاعتداد بحكم العقل ونبد العقائد وراء الظهور ؛ وأما فريق الإلحاد فقد ارتأى أن اضطراب أوروبا ينهض دليلاً قويا على فوضى الحياة وعبثها ، وعلى رأس هؤلاء « بيرون وهينى وشو بنهور »

(٢) الرجل :

ولد « أرثر شو بنهور » في دانزج في الثانى والعشرين من فبراير سنة ١٧٨٨ ، وكان أبوه تاجراً ممتازاً بالكفاءة واستقلال الشخصية ، كما عرف بمحبة الطبع وحب الحرية ، حتى إنه غادر

بلدته دانزج حين سُلبت حريتها بضم بولنדה لها سنة ١٧٩٣ ،  
فارتحل إلى هامبورج ، وكان ابنه « أرثر » عندئذ في الخامسة من  
عمره . وأنت ترى من ذلك كيف شب « شوبنهور » اليافع في  
جو مشبع بروح العمل وكسب المال والنزوع إلى الحرية ، ومع  
أنه سرعان ما هجر حياة التجارة التي أقحمه فيها أبوه إقحاماً ، فقد  
كانت قد طبعته بميسمها الذي يمتاز به رجال الأعمال من برود  
في الطبع ، ونزوع إلى الحقائق الملموسة الواقعة ، وميل إلى تعرف  
الناس والعالم ؛ ولعله مما يدل على شذوذ أفراد أسرة « شوبنهور »  
أن أباه قد مات منتحراً سنة ١٨٠٥ ، وأن جدته لأبيه توفيت  
بعد أن أصابها الجنون

هذا ما ورثه « شوبنهور » عن أبيه : خلق وإرادة ،  
وأما أمه فقد أورثته ذكاءها المرهف الذي اشتهرت به شهرة  
واسعة ، فلقد كانت من أنبع من نبغ في عصرها من كتاب  
القصة ، وكان نبوغها هذا في عالم الأدب مما نعص عليها الحياة  
مع زوجها الذي لم يكن لديه من تذوق الأدب ما يلائم بينه  
وبينها ، فما كاد يقضى هذا الزوج الذي يتنافر طبعه وطبعها  
حتى اندفعت إلى حياة الحب المتحرر من قيود الزوجية ، وقد  
ارتحلت إلى « فيمار » لأنها أنسب بلد في ذلك الحين لتلك الحياة



التي نزعت إليها ، فلم يقع سلوك الأم من ابنها موقعاً حسناً ،  
وساءت العلاقة بينهما سوءاً انتهى إلى خصومة متصلة ونزاع  
لا ينتهى ، ولعل هذه العلاقة السيئة بينه وبين أمه هي التي  
أوحى له بذلك المقت الشديد الذي يصبه على المرأة ، ويصور  
لنا هذا الخطاب من الأم إلى ابنها سوء ما كان بينهما من  
صلة : « إنك عبء ثقيل لا يحتمل ، وإن الحياة معك لعسيرة  
شديدة العسر ، فلقد أطفأ غرورك كل صفاتك الحميدة حتى  
أصبحت ولا رجاء فيك يرجوه العالم ، وذلك لعجزك عن ضبط  
رغبتك القوية في تسقط هفوات الناس » . فلما تعذرت الصلة  
بينهما على هذا النحو ، اتفقا على أن يعيشا منفصلين ، حتى إنه  
لم يكن « شو بنهور » يغشى دار أمه إلا كما يغشاها سائر الأضياف  
والزائرين ، وكانا يعامل أحدهما الآخر حينئذ في كثير من الأدب  
والتكلف كما يفعل المضيف مع زائره الغريب ؛ ولكن حتى  
هذه الصلة الواهنة لم تلبث أن انقطعت أسبابها ، وذلك أن  
« جوته » ، وقد أحب الأم ، قد أنبأها يوماً أن ابنها لا بد بالغ  
أوج الشهرة وذرورة المجد ، وكانت الأم ترى أن الأيام طوال  
التاريخ لم تسمح بنابغتين في أسرة واحدة ، فأدركت من فورها  
أن نبوغ ابنها معناه انتقاص في نبوغها ، فضاقت بهذا الابن

ذرعاً ولم تعد تطيق أن ترى ذلك المنافس القوي ، فما هي إلا أن  
اشتجرت معه في إحدى زياراته في معركة حادة عنيفة ، ثم دفعته  
على درج السلم فأنحدر هاوياً بضع درجات ، ثم وقف وصعد  
بصره إليها قائلاً في غضب وحِدَّة : إنها مع ذلك كله لن تعرفها  
الأجيال المقبلة إلا بأنها أم « شوبنهور » ! ولم يلبث فيلسوفنا  
بعد تلك الواقعة أن غادر « فيمار » ، ولقد لبثت أمه بعدئذ على  
قيد الحياة أربعة وعشرين عاماً لم يرها خلالها قط — وإنه لما  
يستحق الذكر في هذا الصدد أن « بيرون » الشاعر الإنجليزي  
قد ولد في نفس العام الذي ولد فيه « شوبنهور » (١٧٨٨) وأنه  
لاقي من أمه نفس العنت الذي أصاب « شوبنهور » من أمه ،  
وأنه انتهى آخر الأمر إلى ما انتهى إليه فيلسوفنا من تشاؤم ؛  
ولا غرابة ، فمن لم يعرف حب الأم وحنانها ، كلاب من لقي  
من أمه الكره والإساءة ، لحقيق أن يُقلَّب النظر في وجوه  
الأرض فلا يجد فيها ما يغري بالتعلق بأسباب العالم

هكذا وجد فيلسوفنا من دنياه غدرًا فتحداها ، وتلونت  
حياته وفلسفته بالكآبة والتشاؤم والشك ؛ فكان في حياته  
لا يتوقع أن يصيبه من الناس إلا السوء والشر ، ولذا عاهد نفسه  
ألا يترك باباً واحداً في داره إلا أغلقه وأحكم إغلاقه ، ولم يرض

لنفسه مرة أن يسلم عنقه للحلاق ، وكيف يفعل والحلاق لا يني  
مسكاً بموساه ؟ ولم ينم ليلة إلا بعد أن استوثق من حشو غداراته  
التي كان يضعها تحت وسادته !

ومما يستلفت النظر من أخلاقه عدم احتمالها للجلبه  
والضوضاء ، وقد كتب في ذلك يقول : « إن من رأي أن  
مقدار الضوضاء الذي يمكن للإنسان أن يحتمله دون أن يثيره ،  
يتناسب تناسباً عكسياً مع قدرته العقلية ، فيمكننا بهذا أن  
نتخذ الضوضاء مقياساً للكفاءة بالغاً في الدقة . . . الضوضاء  
تعذيب لكل من يعمل بعقله من الناس » ، فلقد كان يدرك  
« شو بنهور » أنه عظيم رغم إنكار الناس لعظمته ، ولما أفلتت  
منه الشهرة والتوفيق ارتد إلى نفسه مع الناس وأخذ ينهش  
في نفسه بأنيابه !

عاش « شو بنهور » وحيداً فلا أم ولا زوجة ولا ولد ولا أسرة  
ولا وطن ولا صديق ! ولم يكن يشاطر معاصريه فيما ملأ صدورهم  
من نار الوطنية المشتعلة وقتئذ . ومما يروى في ذلك أنه في عام  
١٨١٣ كان قد تأثر بحماسة « فخته » حتى استجاب لدعوته لحرب  
وطنية ضد نابليون ، وفكر فعلاً في التطوع بنفسه في تلك  
الحرب ، وابتاع لنفسه ما يلزمه للقتال من عدة وسلاح ، ولكنه

لم يلبث بعد ذلك أن استنكر من نفسه ذلك التصرف قائلاً :  
« إن نابليون لم يفعل في كل ما قام به من عمل إلا أن أفصح  
بتعبير حر مختصر عن تقرير الذات وعن الشهوة للاستزادة من  
الحياة التي يحسها من هم أضعف منه من الناس ولكنهم يكتمونها  
في صدورهم مرغمين » ، وبدل أن يذهب لمشاركة قومه في القتال  
كما اعتزم ، قصد إلى هدوء الريف حيث كتب رسالته التي نال  
بها لقب الدكتوراه في الفلسفة

ومنذ ذلك الحين قصر « شوبنهاور » مجهوده ووقته على  
تأليف كتابه المسمى « العالم كارادة وفكرة » وهو آية نبوغه  
وبرهان عبقريته ، ولقد كتب هو نفسه عن هذا الكتاب حين  
أرسل صورته الخطية للناشر يقول : ليس كتابه هذا مجرد  
تكرار للأراء القديمة ، ولكنه بناء شامخ من فكر مبتدع ،  
وأنه « قوى واضح ولا يخلو من جمال » فهو كتاب « سيكون  
بعدئذ مَعِيناً وسبباً لمائة كتاب » يبعث هو على تأليفها ؛ فلم  
يكن يشك « شوبنهاور » في أنه حل في كتابه ذاك كل مسائل  
الفلسفة الهامة ، حتى إنه فكر في أن يتخذ لنفسه خاتماً منقوشاً  
عليه صورة أبي الهول وهو يلتقي بنفسه في الهاوية ، إذ قيل إن  
أبا الهول قد أخذ نفسه بأن يفعل هذا إذا ما حُلت أغازه وزال  
عنها الغموض !

ولكن الكتاب رغم هذه المكانة كلها لم يجد في الناس قارئاً ! لقد كان الناس منهوكي القوى يتمرغون في حمأة الفقر فما حاجتهم إلى قراءة كتاب يحدّثهم عن فقر العالم وشقائه ؟ ! ومهما يكن من أمر ، فقد طُبِعَ الكتاب ولبث أكداساً مكرومة في المخازن ، فلما مضت بعد طبعه ستة عشر عاماً أنبيء « شو بنهور » أن قد بيعت الكثرة العظمى من نسخ الكتاب ورقاً تالفاً ، وقد كتب في مقال له عن « الشهرة » مشيراً إلى كتابه ذلك : « إن مثل هذه الكتب كالمراة : إذا نظر فيها حمار فلا يتوقن أن يرى فيها ملكاً » ، « وهل إذا ما تصادم رأس وكتاب ثم انبعث من أحدهما صوت أجوف ، أو يكون الأجوف هو الكتاب دائماً ؟ » ، ثم يستطرد « شو بنهور » في هذا المقال « فخره هو بنفسه كأنما يريد أن ينتقم لكبريائه الجريح : » كلما كان الرجل تابعاً للخلف — أو بعبارة أخرى كلما كان تابعاً للإنسانية بصفة عامة — كان أبعد عن معاصريه ، لأنه إذا كان كتابه لا يقصد إليهم كمعاصرين ، بل يخاطبهم كجزء من الإنسانية عامة ، فلن يصطبغ الكتاب باللون المحلي الذي يألفونه ويمس قلوبهم ، ثم يقول في لغة ثعلب العنب : « هل يَغْتَرُّ الموسيقى عند ما يضحج سامعوه باستحسانه إذا علم أن أكثرتهم الغالبة صماء وأنهم

أوصوا شخصاً أو شخصين ليصفقوا عنهم لكي يُخفُوا من أنفسهم  
عاهة الصمم ؟ وماذا هو قائل إذا ما عرف أن ذلك الشخص  
أو الشخصين لم يصيحا باستحسانه إلا بعد أن ارتشيا ليفعلا  
هذا ؟ »

وأما مؤلفاته الأخرى فأهمها وأوسعها انتشاراً « المقالات »  
التي نشرها في سنة ١٨٥١ ، وهو كتاب مفعم على صغره بالحكمة .  
وَجدير بنا أن نذكر أن الفيلسوف لم يأخذ من ناشر الكتاب  
ثمنًا لكتابه هذا إلا عشر نسخ منه !

لبث « شوبنهور » في وحدته وعزله بعد إذ غادر « فيمار »  
ولبث يعاني تلك الحياة الرتيبة التي لا تأتيه بمجديد ، حتى تهيات  
له في عام ١٨٢٣ فرصة طالما تمنّاها ، وهي أن يتاح له أن يحاضر  
في فلسفته في إحدى الجامعات ، فلما كانت تلك السنة دعى إلى  
جامعة برلين لبيسط فلسفته للطلاب ، فتعمد أن يحدد  
لإلقاء محاضراته نفس الأوقات التي كان يلقي فيها « هيجل »  
محاضراته ، وكان « هيجل » في ذلك الحين في ذروة مجده وقمة  
شهرته ، له صوت بعيد في الطلاب ، وكان « شوبنهور »  
يحسب أن جموع الطلاب لن تلبث أن تقبل عليه ، وقد كان  
يكون هذا لو لم يكن الطلاب قد ملأهم الإعجاب بهيجل وملك

عليهم نفوسهم ولم يعد فيها مجال للاعجاب بأحد غيره ، ولكنه أحسن الظنّ بتقدير الطلاب إلى حد بعيد ، نجاب فآله ، إذ ألقي نفسه يليق محاضراته وليس أمامه إلا صفوف من المقاعد الخاوية ! فلم يسعه إلا أن يستقيل من هذا المنصب الذي طالما رجاه ، وكأنا أحس بشيء من الغيظ نحو « هِجِل » الذي سيطر على نفوس الطلاب جميعاً ، فراح ينتقم لنفسه منه بما نشر عنه من نقد . وفي عام ١٨٣١ انتشرت الكوليرا في برلين ، ففر « هِجِل » وشو بنهور « استبقاء لحياتهما ، ولكن « هِجِل » عجل بالعودة إلى برلين حيث لقي حتفه ، أما « شو بنهور » فواصل السير حتى استقر في فرانكفورت ، وهناك طاب له المقام فعاش بها اثنين وعشرين عاماً انتقل بعدها إلى جوار ربه

لقد أبقى « شو بنهور » أن يكسب عيشه بانتاج قلمه بحجة أن هذه زلة لا يقع فيها إلا متفائل بالدنيا ، أما هو المتشائم فلا يجوز له ذلك ، وكان يكفيه لعيشه ريع مال خلفه له أبوه ، ومن العجيب أنه كان حريصاً في استخدام أمواله حرصاً لا يكاد يلائم روح الفيلسوف ، وكان يسكن في الشطر الأخير من حياته في حجرتين من منزل لازميل له إلا كلبه الذي أطلق عليه اسم « أطما Atma » ( وهو اسم يطلقه البرهمي على روح العالم ) ،

ولكن المجان من أهل المدينة كانوا يسخرون من الفيلسوف فسموا كلبه هذا « شو بنهور الصغير » ، وقد اعتاد « شو بنهور » في كل يوم عند بدء تناوله لغدائه أن يضع قطعة ذهبية من النقود أمامه على المائدة ، ثم يعيدها إلى جيبه ثانية إذا ما فرغ من طعامه ، فلم يسع خادم المائدة إلا أن يستفسره يوماً عن معنى ذلك ، فأجابه « شو بنهور » إنه راهن نفسه أن يلقي بهذه القطعة الذهبية في صندوق الفقراء إذا سمع الضباط الإنجليز الذين كانوا يطعمون في ذلك المطعم يتحدثون في شيء غير الخيل والنساء والكلاب ، وأنه في كل يوم يكسب من نفسه الرهان

لقد أنكرت الجامعات « شو بنهور » كما أنكرت كتبه ، فكانت بذلك الإنكار كأنما تؤيد ما زعمه هو نفسه من أن الفلسفة لم تتقدم إلا خارج جدران الجامعات ؛ ولكن « شو بنهور » لم تخامره خليجة من الشك في أن الناس لا بد معترفون يوماً بمكانته ، أسرع ذلك اليوم أم أبطاً ، ولقد حققت الأيام رجاءه بعد أعوام طوال ، فأقبل على فلسفته المثقفون من الطبقات المتوسطة كالحامين والأطباء والتجار ، لأنهم لم يجدوا فيه الفيلسوف الذي يرطن بضخام الأنفاظ عما وراء الطبيعة ، ولكنهم ألقوه يشرح بفلسفته ظواهر الحياة شرحاً يسير الفهم سهل الإصاغة



جاءته الشهرة التي تمنهاها وتوقعها ، ولم يكن من الشيوخوخة  
بحيث لا يستطيع أن يتمتع بها ، بل كان له من حيوية الشباب  
ما مكنه من التمتع بشهرته ، فأخذ يقرأ كل ما كان ينشر عنه من  
مقالات ، وطلب من أصدقائه أن يرسلوا إليه كل ما يقعون عليه  
في الصحف وغير الصحف مما يتصل به بسبب — وعليه أجرة  
البريد ! وقد بعث إليه « فاجنر » في سنة ١٨٥٤ بتقديره وإعجابه  
بفلسفته في الموسيقى ، فسر « شو بنهور » بذلك سروراً كاد  
ينقلب معه تشاؤمه إلى تفاؤل . . . وقد كان في كهولته يضرب  
على القيثارة كل يوم بعد الغداء ويحمد الأيام التي خلصته من  
نيران الشباب المحتدم ، وبلغ في سنة ١٨٥٨ عامه السبعين ،  
فتدفقت إليه جموع غفيرة من كل حذب وصوب ليروه ، كما  
انهالت عليه رسائل التهنئة بذلك العيد

ثم عاش بعد ذلك عامين ، وفي اليوم الحادى والعشرين  
من سبتمبر سنة ١٨٦٠ جلس وحده على مائدة الإفطار وعليه  
علام الصحة ، ولكن سيدة الدار رآته بعد ساعة كاملة لا يزال  
جالساً إلى مائدته ساكناً لا يتحرك — لقد مات

### (٣) العالم فكرة :

أول ما يفجؤك من كتاب « شوبنهاور » « العالم كإرادة وفكرة » أسلوبه الذي صيغ فيه ، فلن يصادفك منه إلا عبارة سهلة المأخذ يسيرة الفهم لا يشوبها شيء من تلك المصطلحات المعقدة التي تراها عند « كانت » ولا شيء من ذلك الغموض الذي يصدرك عند « هيجل » ؛ ومما يلفت نظر القارئ في هذا الكتاب فضلاً عن سهولة عبارته سبك الأفكار سبكا يستدعي الإعجاب الشديد ، ففكرته الأساسية هي أن العالم إرادة ، ثم يترتب على الإرادة كفاح وجهاد ، ثم ينبني على الكفاح بؤس وشقاء ! فقد جاء هذا الكتاب جديداً في كل شيء ، جديداً في وضوح عبارته بعد ما رأيناه ممن قبله من غموض وإبهام ، وجديداً في اتصال ما فيه من أفكار بالحياة الواقعة ، وجديداً بكثرة ما فيه من الأمثلة التوضيحية التي لم ير « شوبنهاور » — وهو ابن رجل الأعمال — بدأ منها لجلاء الفكرة ، وجديداً حتى في فكاهته ، لأن وجود الملح الفكاهية في كتاب فلسفي كان ظاهرة تلفت النظر بعد « كانت »

ولكن إذا كانت تلك منزلة الكتاب ، فلم نبذه

وكساده ؟ والجواب على ذلك أنه إنما نُبذ وكسد لأنه هاجم أساتذة الجامعة ، وعم الطائفة الوحيدة التي كان في وسعها أن تذيب الكتاب وتشره ، فقد كان « هيجل » هو الأمر المسيطر على ميدان الفلسفة في ألمانيا سنة ١٨١٨ ، ومع ذلك لم يعبا به « شوبنهاور » ، وبدأ كتابه بأعنف النقد « لهيجل »

ويبدأ الكتاب بهذه العبارة : « العالم هو فكرتي عنه » ، وهو يقصد ما ارتآه « كانت » من قبل من أننا نعلم العالم الخارجي بوساطة الحواس والأفكار ، ثم يستطرد « شوبنهاور » فيعرض المذهب المثالي عرضاً واضحاً قويا ، ولكنه مع ذلك أضعف أجزاء الكتاب وأقلها أصالة رأى ، وكان خيراً له وللكتاب أن يؤخر هذا الجزء من أن يقدمه ويصدر به الكتاب ، فلقد لبث الناس جيلاً كاملاً وهم لا يعلمون أن « شوبنهاور » قد استهل الكتاب بأضعف فصوله ليتخذ منها ستاراً يخبي وراءه فكره الممتع الطريف . ولعل أهم ما جاء في هذا الجزء الأول هو هجومه على المذهب المادى ، فلقد تساءل كيف نفسر العقل بأنه مادة مادمننا لا نعلم المادة إلا بواسطة العقل ؟ ثم يقول إنه من المستحيل أن نستكشف كنه الحقيقة بأن نبدأ ببحث المادة ، ثم ننتقل منها إلى الفكر ، بل يجب أن نبدأ بذلك الذى نعرفه معرفة مباشرة

قريبة — أعنى أنفسنا « إننا لن نصل إلى طبيعة الأشياء الحقيقية إذا بدأنا السير من الخارج ، فهما طال بنا البحث فلن ندرك شيئاً ؛ اللهم إلا صوراً وأسماء » ، أما إذا عرفنا طبيعة عقولنا أولاً فلقد ظفرنا بفتح العالم الخارجي

(٤) العالم إرادة :

١ — ارادة الحياة : لقد اتفق الفلاسفة جميعاً بغير استثناء على أن جوهر العقل والفكر والإدراك ، وكان الإنسان عندهم جميعاً هو حيوان عارف « فيجب أولاً أن ننبد هذه الغلطة القديمة الجوهرية الاجتماعية »<sup>(١)</sup> . إنما الإدراك مجرد قشرة سطحية اعقولنا ، ولا نعلم شيئاً عما تحويه تلك القشرة — كما هي حالنا مع الأرض ، لا نعلم منها إلا القشرة ؛ فثمت وراء العقل الواعي إرادة شعورية أو لاشعورية ، وهي عبارة عن قوة حيوية مكافئة مثابرة ، هي فاعلية من تلقاء نفسها ، ورغبة توجه الإنسان بما تلقى عليه من الأوامر ، ولقد يبدو العقل أحياناً كأنه هو الذى يقود الإرادة ، ولكنه عندئذ يكون كما يقود الدليل سيده ، فالإرادة « هي الرجل الأعمى القوى

(١) لقد نسى « شوبنهاور » « سبينوزا » الذى كان مذهبه أن

الرغبة هي جوهر الانسان

الذى يحمل على كتفيه رجلاً أعرج لا يبصر» ، فنحن لا نريد  
الشيء المعين لأن عقولنا قد وجدت ما يبرر إرادته من أسباب ،  
بل إننا لنوجد الأسباب لأننا أردناه ، وكل ما ترى مما أنتج  
الإنسان من فلسفة ودين ليس إقناعاً يلف فيه رغبته وإرادته ،  
ولهذا يسمى « شو بنهور » الإنسان « بالحيوان الميتافيزيقي » لأن  
سائر الحيوان يرغب ويريد دون أن يحاول إخفاء إرادته في قناع  
من الميتافيزيقي ، فالإنسان مسوق بإرادته وحدها دون عقله ، يقول  
« شو بنهور » « لشد ما يغيظني أن نجادل رجلاً بالأسباب والبراهين  
ونعاني الآلام في إقناعه ، ثم يتضح لنا آخر الأمر أنه لا يريد  
أن يفهم ، وأنه ينبغي لنا أن نتصل بإرادته » لا بعقله ، ومن هنا  
كان المنطق عديم الفائدة ، لأنه يستحيل عليك أن تقنع أحداً  
بالمنطق ، وما نحسب علماء المنطق أنفسهم يستخدمون المنطق  
إلا كوسيلة لكسب العيش ، فلكى تقنع إنساناً يجب أن تلجأ  
إلى مصلحته الشخصية الذاتية وإلى رغبته وإرادته ... انظر كم  
يحتفظ الرجل بذكرى انتصاره ، ثم ما أسرع أن ينسى اندحاره ،  
وما ذلك إلا لأن الذاكرة أداة طبيعة في يد الإرادة ، ثم انظر  
كيف « يخطئ الإنسان في اعداد حسابه خطأ في صالحه أكثر  
مما يخطئ في غير صالحه ، وإنما يقع مثل ذلك الخطأ بغير أدنى

قصد دنيء» هذا وإنك لتلاحظ « من جهة أخرى أن أغبي إنسان ينقلب مرهف الذكاء إذا ما كانت المسألة المطروحة عليه للبحث تمس رغباته مساً قريباً » ، ويدل ذلك كله على أن العقل ثانوى بالنسبة للإرادة ، وأداة خاضعة لرغبة الإنسان ، أما إذا حاولت أن تُحلَّ العقل محل الإرادة ، فقد تورطت في إشكال لا نجاة لك منه ، إذ لا يكون الإنسان عرضة للأخطاء إلا إذا حاول أن يُحكِّم عقله وتأمله في كل شيء

فكّر في كفاح الناس للحصول على طعامهم وزوجاتهم ، ثم في تربية أطفالهم ، وسائل نفسك ، هل يمكن أن يكون هذا من عمل الفكر ؟ كلا ولا ريب ، إنما هو نتيجة لإرادة الإنسان أن يحيا ، أو قل أن يحيا حياة كاملة « فقد يبدو على الناس أنهم مقودون من الأمام ، والواقع أنهم مسوقون من الخلف » فهم يظنون أنهم مسيرون بما يرون لأنفسهم ، وهم في الحقيقة مدفوعون بإحساس غريزي ما أكثر أن يسلبهم إدراكهم الواعي ، فليس العقل من الإنسان إلا وزيراً لخارجيته « قد انتجت الطبيعة ليخدم إرادة الفرد ، والقصد منه أن يتعرف الأشياء بمقدار ما هي دوافع للإرادة ، لا أن يسبر غورها أو يفهم حقيقة وجودها » أما الإرادة « فهي العنصر الوحيد الدائم الثابت » وهي التي

تعمل بما ترمى إليه من غرض على توحيد مشاعر الإنسان وربط أفكاره وآرائه بعضها ببعض ، والجمع بينها في وحدة متناسقة دأمة

هذا وإن شخصية الإنسان لتشكّلها إرادته لاعقله ، وما أصدق العامة حين يؤثرون « القلب » على « العقل » لأنهم موقنون أن الإرادة الطيبة أعمق من العقل الخالص ، وإنا لنلاحظ أن الناس إذا ما أطلقوا على رجل اسماً من تلك الأسماء التي تتضمن حدة الذكاء « كالداهية » أو « العليم » أو « الماكر » فإنهم إنما يبطنون وراء هذه التسمية ريبهم في ذلك الرجل وكرههم له ، « لأن نبوغ العقل يستثير الإعجاب ، ولكنه يستحيل أن يستتبع المحبة » . ألسنت ترى « جميع الديانات تبشر بالجزاء ... لحسنات الإرادة أو القلب ، ولكنها لا تعدُّ نبوغ العقل والفهم شيئاً ؟ »

بل إن الجسم نفسه ثمرة أنتجتها الإرادة ؛ فالدم الذي تدفعه تلك الإرادة التي نسميها — على وجه التقريب — بالحياة ، يبنى أوعيته التي يجرى فيها بأن يشق لنفسه قنوات في الجنين ، ثم تزداد تلك القنوات تعمقاً ثم تصبح بعدُ عروقاً وشرايين . وإرادة الإنسان أن يَعْلَمَ تبنى المنح ، كما أن إرادته أن يقبض على الأشياء

تكوّن الأيدي ، وإرادة أن يأكل تهذب الجهاز الهضمي ،  
وليس هذا الازدواج : صورة الإرادة من ناحية والصورة الجسدية  
من ناحية أخرى — إلا جانبيين لعملية واحدة ، ولعل أوضح  
ما تتضح فيه العلاقة بين الإرادة والجسد هي العواطف ، حيث  
ترى الشعور المعين يتبعه تغيرات بدنية معينة ، وهذه وتلك  
تكوّنان كلاً واحداً مُرَكَّباً :

« إن عمل الإرادة وحركة الجسم ليسا شيئين مختلفين  
تفرق بينهما تفرقة موضوعية ، ويتحد أحدهما بالآخر برباط  
السببية ، أي أن ما بينهما من صلة هي صلة العلة بمعلولها ،  
بل هما شيء واحد ، ولو أنهما يحدثان بطرق مختلفة أتم  
الخلافاً ... إن عمل الجسم ليس إلا عمل الإرادة مجسداً ، وهذا  
صحيح في كل حركة من حركات الجسم ... فليس الجسم كله إلا  
إرادة تجسدت ... فيجب لذلك أن تقابل أجزاء الجسم الرغبات  
الرئيسية التي تتجلى فيها الإرادة تقابلاً تاماً ، فلا بد أن تكون  
تلك الأجزاء هي التعبير المرئي لهذه الرغبات ، فالأسنان والحاق  
والأمعاء هي الجوع قد تجسد ، وأعضاء التناسل هي الرغبة  
الجنسية قد تجسدت ... ويكوّن الجهاز العصبي في جملته أداة  
الحس التي تشعر بها الإرادة فتمدها لتحسّس بها في الداخل وفي



الخارج ... وكما أن الجنس الإنساني بصفة عامة يقابل الإرادة الإنسانية بصفة عامة ، فإن البنية الجسدية للفرد تقابل إرادة الفرد ، أى شخصيته «

ومما يفرق بين العقل والإرادة أن الأول يتعب ، أما الثانية فلا تعرف للتعب معنى ، فالعقل يحتاج إلى النوم ، أما الإرادة فتواصل نشاطها حتى في حالة النوم ؛ والتعب — كالألم — له مركز خاص في المخ ، ولذا فالعضلات التى لا تتصل بالمخ — كالقلب مثلاً — لا تتعب مطلقاً ؛ والمخ يغذيه النوم ، أما الإرادة فلا تحتاج إلى تغذية ، ومن هنا رأينا الحاجة إلى النوم تشتد عند الذين يعملون بعقولهم ؛ ومما يلاحظ أن حياة الإنسان فى النوم تهبط إلى المستوى النباتى ، وحينئذ تعمل الإرادة وفق طبيعتها الأصلية الجوهرية ، فلا يعوقها عائق من الخارج ، ولا تحد من قوتها فاعلية المخ وما تبذله من مجهود فى سبيل المعرفة ، وهى أثقل الوظائف العضوية ... ولذلك فكل قوة الإرادة تتوجه أثناء النوم نحو الاحتفاظ بالجهاز العضوى وتحسينه ، ومن هنا أمكن للجسم أن يستعويض عن كل ما فقده بما يسترده فى نومه . ولقد أصاب « برداخ » Burdach إذ قرر أن النوم هو الحالة الطبيعية ، فالجنين يكاد ينام نوماً متصلاً ، والرضيع ينام الشطر

الأعظم من يومه ؛ وهل الحياة إلا جهاد ضد النوم ؟ « فالنوم قطعة من الموت استعرناها لنستعين بها على تجديد ما استهلكه عمل النهار من حياة » . إن النوم هو عدونا الأبدى ، وإنه لیتملكنا بعض الشيء حتى في يقظتنا

الإرادة إذن هي جوهر الإنسان ، فماذا يمنع أن تكون جوهر الحياة في كل صورها ، بل ماذا يمنع أن تكون جوهر الجماد ؟ لم لا تكون الإرادة هي « الشيء في ذاته » الذي طالما بحثنا عنه ، وطالما يئسنا من الوصول إليه ؟ ألا إن الإرادة هي الحقيقة النهائية ، وهي كنه الأشياء الخفي

إذن ، فلنحاول أن نفسر مظاهر العالم الخارجي بالإرادة ، ولنضرب من فورنا إلى أعماق الموضوع فنرفض ما قاله السابقون من أن الإرادة ضرب من القوة ، ونزعم أن القوة هي صورة من صور الإرادة ؛ فإذا أُلقي علينا سؤال « هيوم » : ما هي السببية ؟ أجبنا : إنها الإرادة ؛ فكما أن الإرادة هي العلة العامة التي توجه أنفسنا ، فهي كذلك علة الأشياء ، وما لم نفهم العلة على أنها إرادة ، فسنظل نردد ألفاظاً غامضة « كالقوة » « والجادبية » وما إليهما ، فنحن لا نعلم ما هذه القوى ، ولكننا نعلم — ولو إلى حد ما — ما هي الإرادة ؟ فلماذا لا نقول إن

الطرد والجذب ، والكون والفساد ، والمغناطيسية والكهرباء ،  
هي إرادة ؟ ولقد أشار « جوته » إلى هذه الفكرة في عنوان  
إحدى قصصه إذ سمى تجاذب الحبيبين الذي لا مندوحة عنه  
« بالتشابه الانتخابي » ، ولعله يريد أن القوة التي تجذب المحب  
إلى حبيبته هي هي القوة التي تجذب كوكباً إلى كوكب

هذا وإنا لنلاحظ في حياة النبات أننا كلما هبطنا إلى أسفل  
صور الحياة صغرُ الدور الذي يلعبه العقل ، ولكن الإرادة تظل  
هي هي : « إن ما فينا من إرادة تتابعُ أغراضها في ضوء المعرفة ،  
ولكن الإرادة هنا (أى في النبات) ... تكافح كفاحاً أعمى  
وأبكم على صورة محدودة لا تتغير ... إن اللاشعور هو الحالة  
الأولية والطبيعية لسائر الأشياء ، ولذا فهو الأساس الذي تفرع  
عنه الشعور — وبخاصة في الأحياء — كجوهرها الإسمى ،  
ولكن اللاشعور تظل له السيطرة حتى في الكائنات ذوات  
الشعور ، وعلى ذلك فمعظم الموجودات تعمل بلا شعور ، ولكنها  
تسير تبعاً لقوانين طبيعتها — أعني إرادتها . فالنباتات ليس لها  
من الإدراك الشعوري إلا ما يشبه الإدراك شهباً غاية في الضعف ،  
وليس لأحط أنواع الحيوان إلا بصيص من الإدراك فقط ، وحتى  
بعد أن يصعد الشعور مجتازاً مراحل الحيوان إلى أن يصل إلى عقل

الإنسان ، فإنّ اللاشعور الذى رأيتَه فى النبات والذى بدأ  
منه الشعور يظل هو الأساس ، ويمكننا أن نلمس وجوده فى  
ضرورة النوم »

إنّ المهارة الآلية العجيبة التى نشاهدها فى الحيوان لتبين لنا  
فى جلاء كيف أن الإرادة أُسبِق من العقل . ألم تر إلى ذلك  
الفيل الذى سيق الى القارة الأوروبية ، والذى عبر فى رحلته  
تلك مئات من الجسور ( الكبارى ) كيف أبى أن يعبر على  
جسر ضعيف على الرغم من أنه رأى كثيراً من الجياد والناس  
يعبرونه ؛ ثم ، ألا ترى كيف يحجم الجرو الصغير عن القفز من  
المائدة لأنه يخشى عواقب تلك القفزة ، وهو لا يخشاها بناءً على  
البرهان العقلى ( لأنه لم يسبق له تجربة من هذا النوع حتى  
يتسنى له الحكم ) إنما هو يحجم بغريزته . بل انظر إلى قرود  
« الأورانج أوتانج » كيف تسعى إلى النار لتصطليها ، ولكنها  
يستحيل أن تخطى فتحاول أكلها ! فليس هناك سبيل إلى  
الشك فى أن هذه الأمثلة وأضرابها غريزية وليست نتيجة  
لمنطق ، إنها أعمال الإرادة لا العقل

هذه الإرادة التى طال حديثنا عنها هى إرادة الحياة — أعنى  
الحد الأقصى من الحياة — وليست تقتصر هذه الإرادة للحياة على

كائن دون آخر ، بل كلها يريدھا ويسترخص كل شيء في سبيلھا !  
انظر إلى حبة القمح كيف تحتفظ بقوة الحياة الكامنة فيها ثلاثة  
آلاف من السنين حتى إذا ما ظفرت بالظروف الملائمة للنمو  
ترعرعت نباتاً ، بل فكر في هذه الضفادع الأحياء التي وُجدت  
في ثنايا حجر الجير ، والتي لبثت في مخبئها ذاك عدة آلاف من  
السنين ترقب العودة إلى الحياة في صبر جميل ! نعم إنها إرادة  
الحياة هي التي تسيطر على الكائنات كلها ، وأما عدوها الأبدى  
فهو الموت ...

أفلا تستطيع أن تهزم الموت ؟

ب — ارادة النسل : نعم تستطيع أن تهزم عدوها الموت ،  
بالتناسل ، رغم ما يتضمن التناسل من عناء وتضحية ، فكل  
كائن عضوى يسارع الى تضحية نفسه من أجل التناسل إذا ما بلغ  
حد النضوج : من العنكب الذى تلتهمه أنثاه بمجرد تلقيحه  
إياها ، والزنبور الذى يُفنى حياته في جمع القوت لنسل ان يراه ،  
إلى الإنسان الذى يتفانى في تحصيل حاجات أولاده من طعام  
ولباس وتربية ... فالنسل هو الغرض النهائى لكل كائن عضوى ،  
والتناسل هو أقوى الغرائز ، إذ هو الوسيلة الوحيدة التى يتسنى  
للإرادة بها أن تقهر الموت ؛ ولكى تثق الإرادة بسلامتها من

خطر الموت تعمدت ألا تضع إرادة النسل تحت رقابة العقل  
بماله من تأمل ومعرفة ، فلم يكذب ينجو منها أحد ، حتى إنك لترى  
الفلاسفة أنفسهم قد انصاعوا لها وأنسلوا :

« إن الإرادة لتبدو في التناسل مستقلة عن المعرفة ، فهي تسيّر  
في هذا المجال سيراً أعمى ، كما تعمل في الطبيعة اللاشعورية ...  
وبناء على هذا كانت أعضاء التناسل هي بؤرة الإرادة بعينها ،  
وهي المركز الذي يقابله المخ الذي يمثل المعرفة من ناحية أخرى ...  
وأعضاء التناسل هي أساس حفظ الحياة ... لأنها تتضمن حياة  
لا تنتهي ، ومن أجل هذا عبدها منذ القدم اليونان واليهود ...  
إن العلاقة بين الجنسين ... هي في الواقع النقطة المركزية  
الخفية لكل عمل وسلوك ، وهي تتجلى في كل شيء برغم ما نحاول  
سترها به من الأقنعة ؛ إنها سبب الحروب ، وهي الغاية من السلام ،  
هي أساس الجد والغاية من المزاح ؛ وهي ينبوع الفيض بمستمح  
النسكات ، وهي مفتاح كل تلميح ، ومعنى كل ما غمض من  
العبارات ... إننا نراها لا تنفي في رفع نفسها لتكون سيادة العالم  
سيادة وراثية حقيقية ، تريد أن تتربع على عرش الآباء بفضل  
اكتمال قوتها ، وتُلقي من أوجها نظرة كلها السخرية والاستخفاف  
بما يتخذه الناس لها من قيود وأغلال ، أو بما يُعدُّ لتحديدتها

على أقل تقدير ، أو لمحوها إن أمكن ذلك ، بل إنها تتهزأ من محاولة السيطرة عليها سيطرةً تنزل بها إلى منزلة من الحياة ثانوية فرعية »

إن فلسفة الحب لتدور حول تبعية الأب للأم ، أو تبعية الوالد لولده ، أو تبعية الفرد للنوع ؛ وقانون الحاذية الجنسية هو قبل كل شيء اختيار الأليف اختياراً لا شعورياً بحيث يتلاءم الأليفان لإنتاج النسل :

« كلُّ يَبْحَثُ عن أليفه الذي يمحو منه جوانب النقص حتى لا تورث ... فالرجل الضعيف البنية يَبْحَثُ عن امرأة قوية ... وكل إنسان سيرى مافي أليفه من نواحي الكمال التي تَعُورُهُ هو جميلاً ، كلابل إنه ليصف بالجمال نواحي النقص من أليفه التي تناقض نواحي نقصه هو ... إن الصفات الجسدية لأليفين تكون بحيث تحتفظ للنوع بصفاته المميزة بقدر الإمكان ، ومن أجل هذا يكون الواحد منهما مكلاً ومتعمماً للآخر ، ولذلك تراه يرغب فيه رغبة قوية ... إن الفرد ليفقد جاذبيته للجنس الآخر بمقدار ما ابتعد عن أنسب فترات حياته للأُنسال ... ولذا فلشباب جاذبيته دائماً حتى وإن خلا من الجمال ، ولكن لاجاذبية في جمال بغير شباب ... »

ولكن مما تجدر ملاحظته في هذا الصدد أن أشقى حالات الزواج هو ماتم على أساس من الحب (ولو أنه أصلحها لبقاء النوع) ، وعلّة هذا أن الغرض الأسمى من الاتحاد الجنسي هو بقاء النوع لالذّة الفرد . أما أسعد زواج في رأى « شو بنهور » فهو ما يتم بإشراف آباء الزوجين ، ولو أن هذا الضرب من الزواج — على ما فيه من سعادة الزوجين — أقل ملاءمة لحفظ النوع من زواج الحب ~~و~~ ولهذا فإن الفتاة التى تندفع وراء حبها معرضة عن نصح والديها تستحق الإعجاب لأنها آثرت بطبيعتها ما هو أهم وأكثر نفعاً ، لأنها فى مثل هذه الحالة تفضل واجبها نحو جنسها عن سعادة شخصها ؛ فالحب هو أدق وسيلة لاختيار الأزواج اختياراً صالحاً بحيث يؤدى إلى أحسن النتائج ؛ ومادام الحب خديعة تدبرها الطبيعة لأداء أغراضها ، فخير الزواج ما يمكن أن يمحو هذه الخديعة ، ولا يستطيع أن يفعل ذلك ، وبعبارة أخرى لا يستطيع أن يسعد بزواجه ، إلا الفيلسوف ، ولكن الفلاسفة لا يتزوجون ! ومما يدل أيضاً على خضوع الفرد لحاجات جنسه ، وعلى أنه مجرد أداة يتخذها الجنس لاستمرار بقائه ، هو أن حيوية الفرد تتوقف على حالة خلاياه التناسلية :

« يجب أن تُعتبر الغريزة الجنسية روح شجرة النوع التى



تنمو عليها حياة الفرد ، فالفرد من نوعه كالورقة من الشجرة تتغذى منها وتغذوها ، وهذا هو السبب في قوة الغريزة الجنسية وفي أنها تنشأ من أعماق طبيعتنا . فإذا خصى فرد كان ذلك بمثابة قطعه من شجرة النوع التي ينمو عليها ، وإذا ما انفصل من شجرته فلا بد أن يذبل ويذوى ، ومن ثم تنحط قواه البدنية والعقلية : ومما يلاحظ أن خدمة الفرد للنوع — أعنى قيامه بعملية التلقيح — يتبعها دائماً تعب مؤقت وانحطاط في كل القوى ، وقد يتبعها الموت العاجل عند معظم الحشرات ، أما عند الإنسان فخمود القوى التناسلية معناه أن الفرد يدنو من الموت ، والإفراط في استخدام هذه القوة في أية سن مدعاة لتقصير الحياة ، والاعتدال من ناحية أخرى يزيد قوى الإنسان كلها ، وبخاصة القوى العضلية ، وقد روعى هذا الأساس في تدريب الرياضيين الإغريق ... وإن ذلك ليدل على أن حياة الفرد في أعماقها ليست إلا جزءاً مستعاراً من حياة النوع ... التناسل هو الأوج الأعلى الذي يهوى منه الفرد بعد بلوغه إياه هو يئاً سريعاً أو بطيئاً ، بينما الحياة الجديدة ( التي أنسلها ) تؤكد للطبيعة بقاء النوع ، ثم هي تكرر الظاهرة بعينها ... وهكذا يكون تعاقب الموت والانتال بمثابة نبضات القلب للنوع ... إن الموت بالنسبة إلى

النوع كالنوم بالنسبة إلى الفرد ... هذا هو مذهب الطبيعة العظيم  
في الخلود ... إذ العالم بأسره — بكل ما فيه من ظواهر — هو  
تجسيد إرادة واحدة خفية ... ويقول « جوته » : ( إن لأرواحنا  
طبيعة تستعصى على الفناء ، وإن فاعليتها تمتد من الأزل إلى  
الأبد . إنها كالشمس التي تبدو غاربة لأعيننا الأرضية ولكنها  
في الحقيقة لا تغرب أبداً وتضئ بلا انقطاع ) . ولقد أخذ مني  
« جوته » هذا التشبيه ، لا أنا الذي اقتبسته منه »

نحن كلنا أجزاء من حقيقة واحدة ولكن وجودنا في زمان  
ومكان يُظهرنا بمظهر الكائنات المنفصلة ، فالزمان والمكان هما أصل  
الانفصال الفردي الذي تنقسم به الحياة إلى كائنات عضوية  
متميزة تبدو كأنما هي أشات متفرقة في أمكنة مختلفة ، وفي فترات  
من الزمان متباعدة . فليس الزمان والمكان إلا نقاباً وهمياً يخفي عن  
أعيننا اتحاد الأشياء ، إذ ليس في واقع الأمر إلا نوعاً واحداً ،  
أو قل : حياة واحدة ، أو إن شئت فقل إرادة واحدة . ولكنه  
الفلسفة هو أن « تفهمك في جلاء أن ليس الفرد إلا الظاهرة  
للاشياء في الذاته » وأن تريك « دوام الصورة الثابتة من خلال  
تغير المادة المتصل »

« إن من لا يستطيع أن ينظر إلى الناس والأشياء جميعاً

وفي كل عصور التاريخ كأشباح وأوهام فليست له ملكة  
الفلسفة ... إن فلسفة التاريخ الصحيحة هي إدراك وجود ثابت  
لا يتغير ، وإن بدا كما نراه متغيراً تغيراً لانهاية له في الحوادث  
المتشابهة . فهو يتابع اليوم نفس الأغراض التي كان بالأمس  
ينشدها والتي سيظل ينشدها إلى الأبد . فعلى فيلسوف التاريخ أن  
يتعرف — بناء على هذا — تلك الصفة الواحدة في كل الحوادث ...  
وعليه أن يرى أن الإنسانية هي في كل مكان على الرغم مما  
توجبه الظروف الخاصة من أوجه الخلاف في العادات والأخلاق  
والأزياء ... فقراءتك «لهيرودوتس» — من وجهة نظر فلسفية —  
تكفي لدراسة التاريخ ... في كل زمان وفي كل مكان ، ورمز  
الطبيعة الحقيقي هو الدائرة ، لأنها تعبر عن التكرار»

إننا نميل إلى الاعتقاد بأن مراحل التاريخ كلها إنما كانت  
خطوات تمهيدية ناقصة في ذاتها ، قُصِدَ بها أن تؤدي إلى  
عصرنا الذي نعيش فيه ، ولكن هذه الفكرة بتقدم العالم خداع  
وضلال « لقد نطق حكماء العصور كلها قولاً بعينه ؛ وكان  
السوقة في العصور كلها الذين يكونون الأغلبية الساحقة متشابهين  
في أعمالهم وأساليبهم ... وهكذا استتمر الحال ، لأننا كما يقول  
« قولتير » سنترك الدنيا كما وجدناها في جهالها وشقائها »

وإنا لنلمح في هذا معنى جديداً للجبرية : « يقول  
« سبينوزا » إنه لو كان للصخرة التي تلتقي في الهواء إدراك لأيقنت  
أنها إنما تتحرك بارادتها الحرة ، وأنا أضيف إلى قوله هذا أن  
الصخرة لو فعلت هذا لأصاب ، لأن القوة التي تندفع بها الصخرة  
هي كالقوة التي تدفعني أنا ، وإن ما يظهر في الصخرة من تماسك  
وجاذبية وصلابة هو في جوهره نفس ما أراه في نفسي وأسميه  
بالإرادة ، وهو ما كانت الصخرة كذلك تسميه بالإرادة  
لو وهبت المعرفة » ، ولكن الإرادة ليست حرة لافي الصخرة  
ولا في الفيلسوف . نعم إن الإرادة في مجموعها — ككل متحد —  
حرة لأنه ليس تمت إرادة إلى جانبها تُحدِّدُها ؛ ولكن كل جزء  
من تلك الإرادة العامة — كل نوع على حدة ، ثم كل كائن  
عضوى من النوع ، ثم كل عضو من هذا الكائن — محدود  
بما يرسمه له الكل

« إن كل إنسان ليعتقد أنه حر منذ الأزل حرة كاملة حتى  
في أعماله الضرورية ، وهو يظن أنه في كل لحظة قادر أن يبدأ  
ضرباً جديداً من الحياة ، وليس معنى ذلك إلا أنه يستطيع أن  
يكون شخصاً آخر ، ولكن التجربة سرعان ما تعلمه أنه ليس حراً  
وأنه خاضع للضرورة ، وأنه لا يتسنى له أن يغيّر من سلوكه على

الرغم من كل ماله من عزم وتأمل ، وأنه لا بد له — من بدء حياته إلى نهايتها — أن ينفذ نفس الأخلاق التي قد ينقذها هو نفسه ، وأن يلعب الدور الذي أسند إليه حتى ختامه »

### (٥) العالم شر :

ولكن إذا كان العالم في جوهره عبارة عن إرادة كما بينا ، فلا بد أن يكون مليئاً بألوان الشقاء والعناء .

(١) فهو عالم شر وسوء ، لأن الإرادة معناها الحاجة ، وهي دائماً تتطلع إلى أكثر مما تظفر به ، فإذا تحققت لك رغبة وجدت إلى جانبها عشر رغبات قد أعوزها التحقق ، إذ الرغبة لانهاية لا يحددها شيء ، أما بلوغها وتحققها فمحدودان ، فإذا بلغت مأرباً أوحقت رغبة فما ذاك إلا « كالحسنة تقذف بها إلى الفقير ، فتحفظ حياته اليوم لكي يمتد شقاؤه إلى الغد ... إنه مادام إدراكنا مغموراً بإرادتنا ، وما دما خاضعين لمزدهم الرغبات بأمالها ومخاوفها التي لا تنقطع ، ما دما مدفوعين لإرادة هذا الشيء أو ذاك ، فيستحيل أن نحيا في سعادة كاملة أوفى سلام دائم » ؛ هذا فضلاً عن أن بلوغ الأمل لا يستتبع القناعة والرضى ، فليس أقتل للمثل الأعلى من تحقيقه ، « وإن العاطفة

الراضية القانعة تؤدي إلى الشقاء أكثر مما تؤدي إلى السعادة ، لأن حاجاتها كثيراً ما تتعارض مع المصلحة الشخصية لصاحب تلك العاطفة حتى ينتهي الأمر إلى سحق تلك المصلحة » ؛ وإن كل فرد ليحمل في طوية نفسه عوامل بشقائه ، لأنه إذا تحققت له رغبة فإنها لا بد أن تستتبع رغبة جديدة تريد التحقق . وهكذا تتسلسل الرغبات إلى ما لانهاية ، « وعلة هذا هي أن الإرادة لا بد أن تعيش على نفسها ، لأنه ليس ثمت شيء سواها ، وهي إرادة أبداً جائعة »

« إن في كل فرد حوضاً من الألم لا محيص له عنه ... وهو حوض يستحيل أن يظل فارغاً كما أنه لا يمكن أن يسهل أكثر مما يملؤه ... فإذا ما أزيح عن صدورنا عناء جسيم مضم ... حل مكانه على الفور عناء آخر ، ولقد كانت مادة هذا العناء موجودة فعلاً ، ولكن منعها أن تجد سبيلها إلى الشعور بها أن لم يكن هنالك من القوي ما يفرغ لها ... أما الآن وقد خلا لها مكان فإنها تندفع وتتبوأ مكانها »

(٢) وهو أيضاً عالم شر وسوء لأن الألم هو دافعه الأساسي وحقيقته الجوهرية ، وليست اللذة إلا امتناعاً سلبياً للألم ؛ ولقد أصاب « أرسطو » إذ قال إنه لا ينبغي للحكيم أن ينشد اللذة ،

وحسبه أن يتخلص من الألم والشقاء  
« إن كل ما يقنع الناس أو ما يسمونه عادة بالسعادة  
سلبى فى حقيقته وجوهره ... فنحن لا نشعر تمام الشعور بما  
لدينا من أسباب النعيم ولا نحمدها ، بل ننظر إليها باعتبارها  
شيئاً طبيعياً لا أكثر ، وذلك لأنها لا تنفعنا إلا على نحو سلبى  
فقط ، بأن تقف أسباب العذاب ؛ فنحن لا ندرك قيمتها إلا إذا  
فقدناها ، لأن الحاجة والحرمان والأسى هى الجانب الإيجابى  
الذى يتصل بنا اتصالاً مباشراً ... ماذا دفع الكلبيين إلى نبذ اللذة  
فى كل صورها إن لم يكن الألم فى واقع الأمر دائماً يمتزج باللذة  
بمقدار يكثر أو يقل ؟ ... »

(٣) والحياة شروسوء لأنه « لا تكاد الحاجة والألم يسمحان  
للإنسان بشيء من الراحة حتى يشعر بالسامة على الفور ، بحيث  
لا يكون له غنى عن التسلية » — أعنى مزيداً من الألم . وحتى  
لو ظفرنا للإنسان بالمدينة الفاضلة ، فإنه لا بد أن يتبقى من الشرور  
ما لا يحصيه العد ، لأن بعضها — كالجهاد مثلاً — جوهرى  
للحياة ، وإذا نحن محونا كل شر وامتنع الجهاد امتناعاً تاماً  
أصبحت السامة عبثاً غير محتمل كالألم سواء بسواء ، ولهذا ترى  
« الحياة تتأرجح كالبنـدول إلى الأمام والخلف بين الألم

والسأم ... إن الإنسان بعد أن كوّن من آلامه وعذابه فكرة الجحيم ، رأى أن لم يبق لديه شيء يكون منه الجنة إلا الملل « والواقع أننا كلما ازددنا في الحياة نجاحاً ازددنا خجراً وملاً

( ٤ ) والحياة شر لأنه كلما علا الكائن العضوى في سلم الارتقاء وارتفع ازداد ما يعانیه من ألم ، وإن زيادة معرفته لا تحل من الإشكال شيئاً :

« لأنه كلما ازدادت ظاهرة الإرادة كمالاً ازداد العناء ظهوراً ووضوحاً . ففي النبات لا يكون قد تم الإحساس بعد ، ولذا فلا ألم ، ثم يعانى أحط أنواع الحيوان مقداراً يسيراً جدا من الألم ... ؛ وحتى في الحشرات تكون قابلية الشعور والألم لا تزال محدودة ، وأول ما تظهر تلك القابلية بدرجة عظيمة حينما يكمل تكوين الجهاز العصبى للحيوانات آكلة العشب ، ثم تزداد باطراد كلما نما العقل . وهكذا يزداد الألم كلما ارتفع الإدراك ، أى بمقدار اقتراب المعرفة من الدقة ، حتى يصل إلى ذروته العليا فى الإنسان . ثم يزداد ما يحسه الإنسان من ألم كلما دقت معرفته واشتد ذكاؤه ، ولذا كان أشد بنى الإنسان معاناة للألم هو العبقري الموهوب «

إذن فمتى ازداد قسط الإنسان من المعرفة ازداد الشقاء



أيضاً . وإن ذاكرة الإنسان التي يستعيد بها الماضي ، وبعد نظره الذي يستطلع به المستقبل ، يضيفان كثيراً إلى بؤسه وألمه ، لأن الشطر الأعظم مما تعاني الإنسانية من ألم ، هو في استعراض الماضي أو في استطلاع المستقبل ، أما الألم في حد ذاته فقصير . انظر مثلاً كم يتألم الإنسان من فكرة الموت أكثر مما يؤلمه الموت نفسه !

(٥) والحياة شر لأنها قتال لا ينقطع ، فأينما توجهت ألفت جهاداً وقتالاً ومنافسة ، فكل نوع « يقاتل لينتزع ما يملكه الآخر من مادة ومكان وزمان »

« إن الهيدرا Hydra <sup>(١)</sup> الصغيرة التي تتبرعم من أمها العجوز وتفصل نفسها عنها ، لتحارب وهي لا تزال متصلة بأمها ، لكي تظفر بالفريسة التي تعرض أمامها ، حتى إن الواحدة لتخطفها من فم الثانية . وإن النملة الأسترالية Bull-dogant لتضرب لنا أوضح مثل في هذا الباب ؛ لأنها تنقسم نصفين ، ثم تبدأ المعركة بين الرأس والذنب ، فيعض الرأس بأسنانه الذنب ، كما يلدغ الذنبُ الرأسَ لكي يدافع عن نفسه دفاعاً مجيداً ، وقد تستغرق المعركة نصف ساعة حتى يموتا أو يطردهما النمل الآخر ... ويروى لنا Yunghahn أنه شهد في « جاوا » سهلاً يمتد مدى البصر ،

---

(١) الهيدرا حيوان خرافي ذو رؤوس صغيرة

تغطيه بأسره هيا كل الموتى ، حتى ظن أنه ميدان قتال ، ولكنها لم تكن سوى هيا كل سلاحف كبيرة ... قد خرجت هنالك من البحر لتضع بيضها ، فهاجمتها الكلاب المتوحشة التي تستطيع بقوة اتحادها أن ترقدها على ظهورها ثم تنزع منها القشرة الصغيرة التي تغطي منها المعدة ثم تلتهمها حيةً ، ويغلب أن ينقض بعدئذ على هاتيك الكلاب نمر ... من أجل ذلك ولدت السلاحف ... وهكذا تفترس إرادة الحياة نفسها أينما ذهبت ، ويكون غذاؤها في صور مختلفة ، حتى يجيء في النهاية الجنس البشرى الذى يتحكم في سائر الأجناس الأخرى فيحسب الطبيعة مصنفاً أعد لنفعه هو ؛ ومع هذا فحتى الجنس البشرى ... يبدو فيه هذا النزاع بأجلى وضوح ، هذا النزاع الذى يقع بين الإرادة وبين نفسها ، فترى ( الإنسان ذئباً للإنسان )

حقاً إن صورة الحياة في مجموعها لتحوى من صنوف الألم ما يربو على طاقة العقل المتأمل ، فلا يسع هذا العقل أن يلم بكل ما هنالك من الألم وصنوف العذاب ، وإن الحياة لتعتمد على جهلنا بها بعض الجهل ، وعدم إمكاننا معرفتها حق المعرفة :

« إننا لو عرضنا أمام نظر الإنسان ما تتعرض له حياته من الألم والبؤس المروع المتصل عرضاً واضحاً لامتلاءً رعباً . ولو أخذنا

المتفائل الراسخ في تفاؤله إلى المستشفيات وملاجئ المرضى وغرف العمليات الجراحية ، ولو أخذناه إلى السجون وغرف التعذيب وأوكار العبيد ، ولو أخذناه إلى ميادين القتال وأماكن الإعدام ، ولو فتحنا له كل مكان الشقاء المعتمة حيث يختبئ الشقاء ويتستر لكي لا يرمقه النظر المستطلع البارد ، ثم لو أجزنا له أن ينظر إلى السرايب التي يموت فيها الناس جوعاً في Ugolino ، لعلم هذا المتفائل طبيعة هذا العالم كما نعلمه ، ذلك العالم الذي « ليس في الإمكان أبدع منه » . وإلا فمن أين جاء « دانتي » بمادة جحيمه ، ألم يجيئ بها من هذه الدنيا الواقعة ؟ ومع ذلك فقد صور منها جحيماً أكمل ما يكون الجحيم ؛ ولكنه حين أراد من ناحية أخرى أن يصف الجنة وما فيها من نعيم ، اصطدم بمشكلة لم يستطع أن يتغلب عليها ، وذلك لأن عالمنا ليس فيه شيء على الإطلاق يصح أن يكون مادة لهذه الفردوس ... إن كل الملاحم التمثيلية لا يسمها إلا أن تصور عراقاً وجهاداً وقتلاً من أجل السعادة ، ولكنها لا تصور مطلقاً السعادة الكاملة الباقية نفسها ، إنها تقود أبطالها إلى آلاف المخاطر والمصائب لكي يظفروا بما يندشون ، ثم هم لا يكادون يبلغون أهدافهم حتى تسرع القصة فتسدل الستار ، لأنه لم يعد لها بعد ذلك

شيء عمله سوى أن الهدف المتلألئ الذي كان البطل يتوقع أن يظفر عنده بالسعادة ليس له فيه إلا الخيبة ، وأنه لم يكن بعد بلوغه أحسن حالاً منه قبل

نحن تعساء إذا تزوجنا ، تعساء إذا بقينا بغير زواج ، تعساء لو اعتزلنا ، تعساء إذا خالطنا المجتمع ، وإن الحياة لمأساة مبكية وملهامة مضحكة « فلو أقيمت نظرك على حياة الفرد في مجموعها .. بحيث ترى أبرز ملامحها وأدلها معنى ؛ لما وجدتها في حقيقتها إلا مأساة متصلة ، أما إذا تناولت بنظرك تفصيلاتها فأنتك تراها ملهامة » انظر إلى الحياة نظرة باحث مدقق :

« يدخلونك وأنت صبي في الخامسة مغزل قطن أو مصنعاً آخر ، فتظل منذ تلك الساعة تذهب إلى مصنعك كل يوم ، فتقضى فيه أول الأمر عشر ساعات ، ثم اثنتى عشرة ، ثم أربع عشرة ، تؤدي أثناءها عملاً آلياً لا يتغير ، وأنت مضطر إلى هذا لكي تشتري بأغلى الأثمان أنفاسك التي تُرضى بها إرادة الحياة . . . . . وإن تحت القشرة الأرضية الراسخة لقوى طبيعية كامنة جبارة ، إذا ما أتاحت لها الحادثات أن تنطلق من كمينها فلا مناص من تهديمها للقشرة الأرضية بكل ما عليها من أحياء ، كما حدث ثلاث مرات على الأقل فوق أرضنا هذه ،

ويرجح أن سيحدث أكثر من هذا في مستقبل الأيام . إن زلزال لشبونة ، و زلزال هايتي Haiti وتقويض بومبي ، ليست إلا لحات صفاراً عابثات تشير إلى ما يمكن حدوثه »

فليس التفاؤل أمام كل هذه المصائب إلا سخرية من كوارث البشر ، وصفوة القول . « أن طبيعة الحياة تبدو لنا في كل ما تبدو فيه من صور كأنما هي مقصودة ومدبرة ، بحيث تدعونا إلى العقيدة بأن ليس فيها ألبتة ما هو جدير منا بالجهاد والمجهد والقتال ، وما طيبات الحياة كلها إلا عبثاً ، والعالم في كل ما يقصد إليه فاشل ، فهو كالعمل الذي لا يغطي مصاريفه »

ولكى تكون سعيداً ينبغي أن تكون في جهل الشباب الذي يحسب أن العزم والجهاد سببان للسعادة ؛ لأنه لم يعلم بعد ظمناً الرغبة الذي لا ينطفى وما ينجم عنه من بلاء ، ولم يعلم أيضاً أن الرغبة حتى لو تحققت فليس في تحقيقها نفع ولا ثمرة ، ثم هو لم يستيقن بعد أن خاتمة الجهاد هزيمة ليس منها مفر ، « إن فرح الشباب ونشاطه يرجعان من ناحية إلى أن الموت يكون خافياً عنا حينما نكون صاعدين أكمة الحياة ؛ لأنه يكمن هنالك في أسفل الجانب الآخر . . . فإذا ما دنونا من ختام الحياة فإن كل يوم نحياه يبعث فينا نفس الإحساس الذي يحسه المجرم في كل

خطوة يخطوها في طريقه إلى المقصلة . . . لكي يعلم الإنسان أن الحياة قصيرة لا بد له أن يعيش طويلاً . . . . فالى عامنا السادس والثلاثين نكون — من حيث طريقة بذلنا لنشاطنا الحيوى — أشبه بالذين يعيشون على أرباح أموالهم ، يأخذون فى الغد ما ينفقونه اليوم ، ولكن موقفنا بعد السادسة والثلاثين من عمرنا يكون كموقف صاحب المال الذى يبدأ فى الإنفاق من رأس ماله . . . . وإن فزع الإنسان من هذه الكارثة هو الذى يجعل حبه للامتلاك يزداد كلما تقدم فى السن . . . . إن أسعد أوقات الحياة ما بعد عن الشباب ، وما أصدق أفلاطون فى ملاحظته التى أوردها فى مستهل جمهوريته من أن الأفضل أن يُعطى أحسن الجزاء لذى السن المتقدمة ، لأن الشيخوخة تحرر صاحبها من العاطفة الحيوانية التى لم تفتأ تحركه حتى ذلك الوقت . . . . ومع ذلك فلا يجوز لنا أن ننسى أنه إذا ما خمدت هذه العاطفة ذهب معها لب الحياة الحقيقى ، حيث لا يبقى إلا القشرة الجوفاء ، ومن ناحية أخرى تصبح الحياة حينئذ كالمهزلة التى بدأت بممثلين حقيقيين ، ثم استمرت هكذا ، وانتهت آخر الأمر بأشباح آلية ارتدت ملابس أولئك »

ثم يلاقى الإنسان منيته آخر الأمر ، ومن العجب أنه إذا

أخذت الخبرة والتجربة في التحول إلى حكمة ، بدأ المنخ والجسم عامة في التدهور ! « إن كل شيء لا يلبث إلا لحظة ثم يسرع في طريقه إلى الموت » ، وإذا سوفت المنية للإنسان فصبرت عليه ومدت في أجله قليلاً فهي إنما تلعب به كما تلعب القطة بالجرذ الذي لا حول له ولا قوة : « فمن الواضح أنه كما أن المشي ليس بالبداية إلا سقوطاً تقاومه مقاومة مستمرة ، كذلك حياة أبداننا ليست إلا موتاً نستمر في مقاومته ، هي موت نسوّف في حدوثه طول الحياة » ومن أجل هذا ترى « طغاة الشرق يضعون في ثنايا حلبيهم الفاخرة ولباسهم الزاهر قارورة ثمينة من السم ؟ » . ففلسفة الشرق تفهم وجود الموت وجوداً متصلاً دائماً ، وهي تخلع على طلابها مظهراً هادئاً ومشية بطيئة رزينة ، ناثثنان من إدراكهم لتعصر الوجود الشخصي . إن خشية الموت هي بدء الفلسفة ، وهي العلة النهائية للدين ، ولما كان أوساط الناس يعجزون عن التوفيق بين أنفسهم وبين الموت ، تراهم يتخذون فلسفات وديانات لا يكاد يحصرها العد ، وإن ما يسود الناس من عقيدة في الخلود لدليل على خوفٍ مفزع من الموت

« وإذا كنا نصطنع اللاهوت ليكون مهرباً من خوف الموت ،

فكذلك قد ينتابنا الجنون ليكون مهرباً من الألم » : يجيء الجنون

وسيلة يتخذها الإنسان ليتجنب بها ذكرى الألم ، فهو قطع  
في سلسلة إدراك الإنسان ، وقد تكون فيه نجاته

« ما أكثر ما يفكر الإنسان في أشياء — رغم إرادته —  
تسيء إلى مصلحته أشد الإساءة وتجرح عزته ، وتعطل رغباته .  
فما أعسر أن يصر الإنسان على وضع هذه الأشياء أمام عقله  
للبحث الجدى الدقيق ... ففي مقاومة الإنسان لإرادته وقسرها  
على أن تسمح لما هو نقيضها أن يوضع تحت بحث العقل ،  
تقع الثغرة التي يمكن للجنون أن ينفذ منها إلى العقل . . . فإذا  
قاومت الإرادة العقل في استيعاب معرفة ما بحيث تمكنت  
من تعطيل عملية العقل تعطيلاً لم يستطع معه العقل أن يؤدي  
عمله على الوجه الأكمل ، عندئذ يتكون في العقل عناصر  
وظروف معينة تُكبت فيه كبتاً تاماً ، لأن الإرادة لا تتحمل  
رؤيتها ، فتنشأ بذلك فجوات لا بد من ملئها كما تهوى الإرادة ،  
وبهذا ينشأ الجنون ، لأن العقل في هذه الحالة قد تنازل عن  
طبيعته لكي يُرضى الإرادة فيصورُ الخيالُ للإنسان ما ليس له  
وجود . ولكن الجنون الذي نشأ على هذا النحو هو في الواقع  
نسيان لألم لم يكن للإنسان به قبيل ، إنه آخر وسيلة تنجيننا من  
الإرادة المضنية »



أما آخر أبواب الهرب فهو الانتحار ، حيث يتغلب الفكر والخيال على الغريزة ( وهذا عجيب ) ، ويقال في هذا الصدد إن « ديوجينيس » قد وضع حدًا لحياته برفضه أن يتنفس — فما أروع انتصاراً على إرادة الحياة ! ولكنه انتصار فردي فقط ، لأن الإرادة لا تزال مستمرة في حياة النوع . إن الحياة لتضحك من الانتحار وتبتسم للموت ، لأنه إذا تعمد الموت فرداً واحداً ، أنسل إلى جانبه آلاف الأفراد نسلاً عن غير عمد « إن الانتحار وهو قضاء إرادى على الوجود الظاهرى للفرد ، عبث وحمق ، لأن الشئ في ذاته — أعنى النوع والحياة والإرادة بصفة عامة — لا تتأثر به وتظل كما يظل قوس قزح حتى ولو أسرعرت نقط الماء التى تكونه إلى السقوط » . إن العناء والكفاح يبقيان بعد موت الفرد ، ولا بد أن يستمرا ما دامت الإرادة تسود الإنسان ، ويستحيل أن ينتصر الإنسان على أمراض الحياة إلا إذا أخضع الإرادة خضوعاً تاماً للمعرفة والعقل

(٦) حكمة الحياة :

(١) الفلسفة : تأمل بادىء بدء في حمق الرغبة حين

تنزع إلى الأشياء المادية ، إذ يظن المغفلون أنهم إذا استطاعوا

أن يجمعوا المال الكثير؛ أمكنهم أن يجيبوا إرادتهم إلى كل ما تريد ،  
لأنهم يفرضون أن صاحب الثروة الطائلة يملك الوسيلة لإشباع  
كل رغباته « وكثيراً ما يعاب على الناس رغبتهم في المال قبل  
أى شيء آخر ، وحبهم له أكثر من كل ما عداه ، ولكنه من  
الطبيعى ، بل مما ليس عنه للناس منصرف ، أن يميلوا إلى شيء فيه  
قابلية دائمة للتحويل إلى أى شيء مما قد تنزع إليه رغباتهم الكثيرة  
الهائلة . أما كل شيء ما خلا المال فلا يستطيع أن يشبع من  
الإنسان إلا رغبة واحدة فقط ، فالمال وحده هو الخير المطلق ...  
لأنه استجابة مجردة لكل الرغبات » . ولكن مع هذا فإن حياة  
تتجه بأكملها إلى تحصيل الثروة لا خير فيها ، إلا إذا عرفنا كيف  
نحول تلك الثروة إلى سعادة ، وهذا فن يحتاج إلى ثقافة وحكمة .  
إن الرغبات الحسية المتتابعة يستحيل أن ترضى وتقتنع ، ولا بد  
للإنسان أن يفهم أغراض الحياة كما لا بد أن يفهم فن تحصيل  
الوسائل للحياة « فالناس أميل ألف مرة إلى أن يكونوا أغنياء  
منهم إلى تحصيل الثقافة ، مع أن اليقين الذى لا شك فيه هو أن  
سعادة الإنسان تتوقف على ثقافة الإنسان أكثر مما تعتمد على  
ما يملكه » فالرجل الذى ليس له مقدرة عقلية لا يدرى كيف  
يملاً فراغه — « ومن العسير أن نطمئن في الفراغ » ، ولذا ترى

غير المثقف يندفع اندفاع المتهوم الشره إلى البحث عن حاجات  
حسية جديدة ، حتى ينجر آخر الأمر صريعاً مهزوماً أمام الإلهة  
الجبارة التي نيط بها الانتقام من الأثرياء والكسالى — وهي السامة  
فليست الثروة هي الطريق القويم ، وإنما هي الحكمة . ففي  
الإنسان جانبان : فهو من ناحية جهادٌ عنيف من الإرادة التي  
مركزها الجهاز التناسلي . وهو من ناحية أخرى شخص خالد  
حر حكيم ذو معرفة خالصة ومركزها المخ ؛ ومن العجيب أن  
يكون في إمكان المعرفة أن تسيطر على الإرادة مع أنها وليدتها ،  
وإن إمكان استقلال المعرفة عن الإرادة ليمدو أولاً في استخفاف  
العقل أحياناً بمطالب الرغبة « فقد يرفض العقل أن يطيع الإرادة ،  
مثال ذلك حينما نحاول عبثاً أن نركز عقولنا في شيء ما ( أعني  
تريد الإرادة أن يفكر العقل فيرفض العقل أن يطيع ) أو حينما  
نطالب الذاكرة في غير طائل أن تتذكر شيئاً ما ائتمنتها الإرادة  
على حفظه . وإنه لتتضح العلاقة بين الإرادة والعقل واختلافهما  
وضوحاً تاماً في غضب الإرادة من العقل في مثل هذه الأحوال .  
وقد يتأثر العقل أحياناً من غضب الإرادة فيستحضر ما أريد منه  
بعد بضع ساعات ، أو في اليوم التالي ، وقد يفعل هذا على غرة و بغير  
مناسبة » . ثم قد ينتقل العقل فيكون سيد الإرادة بعد أن كان

تابعها ، فقد يُقدم الإنسان مثلاً على عمل فيه عناءه بعد تفكير طويل ، فقد ينتحز أو يقتل أو يبارز أو يأتي بعمل آخر مما فيه خطر على الحياة ومما تثور ضده طبيعته الغريزية ، ولكنه مع ذلك يُقدم مدفوعاً بعقله وتفكيره . فأنت ترى من ذلك إلى أى حد استطاع العقل أن يسيطر على الطبيعة الحيوانية في مثل هذه الظروف

إن هذه القوة التي يتمتع بها العقل والتي يمكنه بها أن يؤثر في الإرادة تسمح للإنسان أن يرسم لنفسه طريقاً يضمن له الرقي والتقدم ، فهو بالمعرفة يستطيع أن يُعدّل الرغبة أو أن يخمدها ، كما يمكنه أن يعدلها أو يخمدها بما قد يدركه من الفلسفة الجبرية التي تعترف أن كل شيء نتيجة حتمية لسوابقه ؛ فبين كل عشرة مشيرات مما يعرض لنا ويعكر صفونا نستطيع أن نتغلب على تسعة منها ولا ندعها تنال من نفوسنا شيئاً إذا نحن أدركنا عللها إدراكاً تاماً ، أى إذا عرفنا حقيقة طبيعتها وضرورة وقوعها ؛ ففي مكنة العقل أن يكون من إرادة الإنسان ما يكون السرج والشكيمة من الجواد الجموح ، فليس أدعى إلى ضمان الانسجام والتوفيق بين الإنسان وبين الحوادث الخارجية أو المشاعر الباطنية إلا المعرفة الدقيقة ، فكما ازدادنا

عرفانا لعواطفنا قلت سيطرتها علينا ، وأمنع قلعة نحتوى بها  
هى ضبطنا لنفوسنا . فإذا أردت أن يخضع كل شىء لسلطانك  
فاتخضع نفسك لعقلك ، وإن أعجب من يسترعى الإعجاب ليس  
من يقهر الدنيا ويحكمها ، ولكنه الذى يخضع نفسه ويلجمها  
وهكذا تصفو الإرادة بفعل الفلسفة ، ولكن ينبغى أن  
تفهم أن معنى الفلسفة هو التجربة والفكر ، وحذار أن تظنها  
مجرد القراءة والدرس :

« إن تدفق أفكار غيرنا فى نفوسنا تدفقاً دائماً لا بد أن  
يحصر أفكارنا ويضغطها ، ثم يشل قوة تفكيرنا فى النهاية . . .  
إن نزوع معظم العلماء إلى القراءة هو نوع من امتصاص الفراغ ،  
ذلك أن إجداب عقولهم يسحب أفكار الآخرين إلى الداخل  
سحباً لا محيص عنه<sup>(١)</sup> . . . وإنه لمن الخطر أن نقرأ عن  
موضوع قبل أن نفكر فيه أولاً بأنفسنا . . . فنحن حين  
نقرأ إنما يفكر لنا شخص آخر ولا نكون حينئذ إلا معيدين  
لعمليته العقلية . . لذلك لو قضى شخص كل يومه فى القراءة . .  
فقد بالتدريج ملكة تفكيره . . فالخبرة التى نستمدّها من الحياة  
يصح أن تُعتبر ضرباً من المتن ، وشرح هذا المتن هو التفكير

---

(١) يريد أن عقولهم كالإناء المفرغ من الهواء يميل إلى سحب الهواء

والمعرفة ، فإذا حصل إنسان على مقدار كبير من التفكير والمعرفة العقلية وعلى تجربة قليلة ، كان كتلك الكتب التي يكون في كل صفحة من صفحاتها سطران من المتن وأربعون سطراً من الشرح »

فأول ما نتقدم إليك به من النصح هو أن الحياة قبل الكنب والنصيحة الثانية هي أن يكون المتن قبل الشرح . فقرأ إنتاج الخالقين المبدعين قبل أن تقرأ العارضين والنقاد « فلا يمكنك أن تحصل الأفكار الفلسفية إلا من المؤلفين أنفسهم ، ولهذا فمن يرى في نفسه ميلاً إلى الفلسفة ينبغي أن يبحث عن معلومها الخالدين في محراب مؤلفاتهم الهادئ » ، فكتاب واحد من كتب العباقرة يساوي ألفاً من كتب الشراح

لن يكون تحصيل الثقافة مجدياً إلا إذا أخذت نفسك بهذه الحدود ، فإن فعلت ذلك استطعت أن تحصل على وسيلة للسعادة ، لأن سعادتنا تعتمد على ما في عقولنا أكثر مما تتوقف على ما تحويه جيو بنا ، بل إن الشهرة نفسها عبث وحمق « إذ لا تصلح رءوس الناس أن تكون داراً لسعادة الرجل الحقيقية لأنها مكان خبيث » :

« إن السعادة التي نستمدّها من أنفسنا لأعظم من تلك التي

نحصل عليها مما يحيط بنا . . . إن الدنيا التي يعيش فيها الإنسان تتشكل حسب الكيفية التي ينظر بها إليها . . . . وما دام لا يوجد شيء بالنسبة للإنسان ، ولا يحدث له إلا ما يوجد وما يحدث في إدراكه فقط ، فأهم شيء له هو تركيب إدراكه . . . .  
ولذا فقد صدق أرسطو حين قال : إن الإنسان إذا أراد أن يكون سعيداً فليكيف نفسه بنفسه »

لا سبيل لخلاص الإنسان من شر رغبات الإرادة التي لا نهاية لها إلا في تأمل الحياة تأملاً عقلياً ، ودراسة ما كتبه نوابغ العصور كلها من جميع الأمم « فالعقل غير الأناني يصعد كالرائحة الزكية فوق أخطاء الإرادة ومهاتراتها » . وإن الجمهرة العظيمة من الناس ليعجزهم أن يرتفعوا بأنفسهم عن النظر إلى الأشياء باعتبارها مواضع شهوة ورغبة ؛ ومن هنا ينشأ ما هم فيه من بؤس ، فنظرك إلى الأشياء نظراً خالصاً باعتبارها موضوعاً للفهم معناه ارتفاع عن القيود إلى حيث الحرية

« إذا ما جديناً فجأة من سيل الرغبات المتدفق عاملٌ خارجي أو ميلٌ داخلي ، فخلص المعرفة من استبداد الإرادة بحيث لا يعود انتباهنا يتجه إلى دوافع الرغبة بل إلى تفهم الأشياء ، وهي حرة مما يربطها بالإرادة من روابط ، ثم ينظر إليها نظرة لا يشوبها

شئ من الهوى الشخصى والنزعة الذاتية ، أى ينظر إليها نظرة موضوعية خالصة — إذا انصرف العقل بكليته إلى الأشياء باعتبارها أفكاراً لا باعتبارها دوافع مثيرة للارغبة ، عندئذ يرفرف علينا السلام الذى طالما نشدناه ، والذى ما فتئ يفتنا فى ذلك السرداب ، سرداب الرغبات . . . . . وعندئذ نحيا حياة لا ألم فيها ، وهى الحياة التى امتدحها « أبيقور » وقال إنها الخير الأسمى ، وإنها حياة الآلهة ، لأننا سنكون حينئذ أحراراً من كفاح الإرادة التعس «

(ب) العبقري : والعبقري هو أعلى صورة من صور هذه المعرفة اللاإرادية ، وأحط ألوان الحياة هو ما تألف من إرادة صرفة بغير معرفة ، والإنسان بصفة عامة أغلبه إرادة وأقله معرفة . أما العبقري فهو من كان معرفة فى معظمه وإرادة فى أقله « والعبقرية إنما تكون فى هذا : أن تنمو الملكة العارفة نمواً يزيد عن المقدار الذى تتطلبه خدمة الإرادة زيادة عظيمة » ورجحان العقل فى إنسان على الإرادة معناه انتقال بعض القوة من النشاط التناسلى إلى النشاط العقلى « والصفة الأساسية للعبقرية هى سيطرة غير طبيعية للحساسية والغضب على القوة التناسلية » ، ومن ثم كانت العداوة بين العبقري والمرأة التى



تمثل التناسل كما تمثل خضوع العقل لإرادة الحياة ، نعم « قد يكون للنساء موهبة عظيمة ، ولكنها ليست عبقرية ، لأنهن دائماً ذاتيات في وجهة نظرهن » ، فكل شيء عندهن شخصي وينظرن إليه كوسيلة لأغراض شخصية ، مع أن العبقرية ماهي إلا النظرة الموضوعية الخالصة ، أعني أنها ميل العقل لأن ينظر إلى الأشياء من وجهة نظر موضوعية محضة . العبقرية هي القوة التي يتمكن بها الفرد من نبذ مصالحه ورغباته وأغراضه ومحورها جميعاً من أمام عينيه ، هي القوة التي يستطيع بها العبقرى أن ينسى شخصيته نسياناً تاماً إلى وقت معين ، لكي يكون ذاتاً عارفة خالصة ليس إلا ، وبذلك يتمكن من رؤية العالم في وضوح وجملاء ، ولهذا فلفظ العبقرية ينحصر معناه في سيادة المعرفة ورجحانها على الإرادة

إذا تخلص العقل من الإرادة استطاع أن يرى الشيء كما هو « فالعبقرية تعرض علينا المرآة السحرية التي يظهر لنا على سطحها كل ما هو حيوى ذو معنى متجماً بعضه إلى بعض ، وموضوعاً في ضوء ساطع ، أما ما هو عرضى زائد فينبذ جانباً » إن الفكر لينفذ خلال العاطفة كما يتدفق ضوء الشمس خلال السحاب ، فيكشف عن لب الأشياء وصميمها ؛ إنه يذهب إلى

ما وراء الفرد والجزئى حتى يصل إلى « المثل الأفلاطونى » أى إلى الجوهر الذى يكون الشئ الجزئى صورة من صورهِ — فالمصور الفنان هو الذى لا يقصر نظره على الشخصية الفردية التى يرسمها وعلى ملامحه المعينة المرئية ؛ ولكنه ينفذ من خلال هذا الفرد فيرى وراءه صفات الإنسانية عامة ، وحققتها الدائمة التى ليس هذا الفرد المعين إلا رمزاً لها ووسيلة للكشف عنها — وقل هذا فى كل ضروب النبوغ : فسِرُّ العبقرية إذن يقع فى إدراك الحقيقة الموضوعية والجوهرية العامة إدراكاً واضحاً ، لا تشوبه شائبة من ميل شخصى أو هوى ذاتى

إذن فالعبقرى يحاول أن يمحو شخصه وينكر ذاته ليرى الحقائق الخارجية كما هى ، وهذا ما يجعله نابياً فى قومه لأن هؤلاء ينظرون إلى الأشياء من خلال ذواتهم ، ولذا ترى العبقرى غريباً بين الناس لا يلتقى معهم فى وجهة النظر ؛ فهو لا يرى ما هو قريب منه بل يلتقى ببصره إلى الأفق البعيد النأى ، وقد يعلق نظره فى النجم فيسقط فى هوة اعترضت طريقه ولم يلق باله إليها ! ومن ثم نشأ شذوذ العبقرى فى المجتمع وعدم مخالطته للناس ، لأنه يفكر فى أصل الأشياء الشامل الخالد ، أما هم فيفكرون فى الصور المؤقتة الفردية المباشرة ، فليس بين عقله

وعقولهم قدر مشترك تلتقى عنده : « إن القاعدة أن الرجل يكون اجتماعيًا بمقدار ما هو مجذب في عقله تماماً » . ولكن صاحب العبقرية له ما يعوضه عن هذه العزلة الموحشة ، فليس هو بحاجة إلى العشير والرفيق كعامة الناس الذين يعتمدون في حياتهم دائماً على ما هو خارجي عنهم ؛ « فاللذة التي يستمدّها من صور الجمال كلها ، والسلوة التي يصادفها في الفن . . . . يمكنانه من نسيان مشاغل الحياة » إذ هما « يعوضانه عن الألم الذي يزداد في الإنسان بنسبة وضوح إدراكه ، ويعوضانه عن وحدته المنعزلة في جنس من البشر يختلف عنه »

ومهما يكن من الأمر فالعبقري مضطر إلى الوحدة ، وكثيراً ما تؤدي به إلى الجنون ، فإن دقة حساسيته التي تسبب له الألم بالإضافة إلى خياله وبصيرته ، ثم إلى عزله ونبوه في الحياة تعمل جميعاً على قطع الصلة التي تمسك أجزاء العقل بحيث يتمكن من حصر تفكيره في الحقيقة ، ولم يخطئ أرسطو حين قال : « إن الممتازين من الرجال في الفلسفة أو في السياسة أو في الشعر أو في الفن ذوو مزاج مكتئب » . وإن العلاقة المباشرة بين الجنون والنبوغ تؤيدها تواريخ العطاء كروسو وبيرون وغيرهما « وبالبحث الدقيق في مستشفيات المجانين وُجدت حالات فردية

لمرضى كانوا بغير شك ذوى مواهب عظيمة ، وكانت عبقرتهم  
تظهر جلية من خلال جنونهم »

ومع ذلك فهؤلاء النوابغ ، وهم بحق أنصاف مجانين ،  
هم الطبقة الأرستقراطية الحقيقية للجنس البشرى « إذ الطبيعة  
من حيث العقل أرستقراطية إلى حد كبير ، لأنها فرضت بين  
الرجال من الفوارق ما يفوق ما اصطنعته الأمم من الفوارق  
التي تقوم على ميلاد أو رتبة أو ثروة أو دم » . فالطبيعة لا تهب  
النبوغ إلا للقلائل ، لأنها تعلم أن مزاج النوابغ يعوق مجرى  
الحياة العادية التي تشترط التركيز في الجزئى المباشر فلا ينبغى أن  
تجود منهم إلا بالقليل

(ح) الفن : هذا التحرير للمعرفة من خضوعها للإرادة ،  
هذا النسيان للذات الفردية ومصلحتها المادية ، هذا السمو  
بالعقل إلى مرتبة التأمل اللاإرادى فى الحقيقة ، هو وظيفة  
الفن . فإذا كان موضوع العلم هو الكلى الذى يشمل  
جزئيات كثيرة ، فموضوع الفن هو الجزئى الذى يشمل الكلى  
« فحتى الصورة التي يرسمها الفنان لشخص يجب أن تكون  
— كما يقول « ونكلمان Winckelmann » — المثل الأعلى  
لل فرد » ، وفى تصوير الحيوانات تكون أكثر الصور بياناً للطابع

المميز للحيوان المرسوم هي أجمالها ، لأنها تكشف عن النوع كله كشفاً واضحاً ، وإذن فنجاح العمل الفني يقاس بنسبة ما يتضمنه من المثال الأفلاطوني للشيء المعين الذي تناوله ذلك العمل ، أو بعبارة أخرى نجاح الصورة الفنية مثلاً يتوقف على مقدار ما تستجمعه في الشيء المرسوم من الصفات الكلية للجنس الذي يكون الشيء المرسوم أحد أفراده ، وعلى ذلك فلا يجوز أن يقصد الفنان إلى الدقة الفوتوغرافية إذا أراد أن يصور رجلاً ، بل ينبغي أن يعرض في صورة هذا الشخص الواحد الذي رسمه كل ما يمكن عرضه من صفات الإنسان عامة . فالفن أعظم من العلم لأن العلم لا يصل إلى نتيجته التي يرمى إليها إلا بعد الجهود المضني في جمع الأمثلة وإقامة الأدلة في ببطء وحذر شديد ، أما الفن فيصل إلى غايته دفعة واحدة بالبصيرة والتشيل . هذا إلى أن العلم تكفيه الموهبة العادية ، أما الفن فلا بد له من العبقرية والنبوغ

إن استمتعنا بالطبيعة والشعر والتصوير ، أساسه أننا نتأمل الشيء ونفكر فيه دون أن نمزج به الإرادة الذاتية ؛ فالنهر بالنسبة إلى الفنان عبارة عن سلسلة متباينة من المناظر الساحرة التي تثير فيه الحس والخيال بما تطلعه عليه من جمال ؛ أما المسافر

الذى يعنى بشؤونه الشخصية فيرى فى النهر وشطآنه « خطأ تقطعه خطوط أخرى هى الجسور المقامة عليه » . هكذا يحرر الفنان نفسه من الشواغل الشخصية بحيث « يكون سواء لدى إدراكه الفنى أن يرى غروب الشمس من سجن أو من قصر »

تلك هى اللذة التى تنشأ من الإدراك اللاإرادى الذى يخضع على حوادث الماضى وعلى الأشياء البعيدة سحراً خلاباً ، ويقدمهما لنا فى ضوء جميل ؛ وحتى الأشياء القبيحة إذا نحن تأملناها بغير تدخل الإرادة ودون أن نلتقى بالالما قد ينبجم عنها من خطر مباشر ، بدت لنا فى أروع صور الجمال . إن الفن يخفف من أمراض الحياة لأنه يطلعنا على العنصر الخالد الشامل وراء الصور الفردية الزائلة ، وما أصدق « سمينوزا » فى قوله : « إن العقل يساهم فى الأبدية بمقدار ما يرى الأشياء فى مظهرها الخالد »

ولعل الموسيقى أقوى ضروب الفن فى قدرتها على رفع الإنسان فوق إرادته ومكافحتها : « ليست الموسيقى بأنة حال كسائر الفنون نسخة من المثل (أى جواهر الأشياء) ولكنها نسخة من الإرادة نفسها » ، فهى تصور لنا الإرادة فى حركتها الدائبة وكفاحها الدائم ، تلك الإرادة التى لا تنفك تعود إلى

نفسها لكي تبدأ كفاحها من جديد ، « فالسبب الذي جعل تأثير الموسيقى أقوى وأنفذ من الفنون الأخرى هو أن هذه الفنون تتحدث عن خيالات فقط ، أما الموسيقى فتعبر عن الأشياء نفسها » وهي تختلف أيضاً عن الفنون الأخرى في أنها تؤثر في شعورنا تأثيراً مباشراً ، لا عن طريق الأفكار ، وإنها لتخاطب فينا جانباً أرق من العقل . ومما تجدر ملاحظته أن التناظر ( السمترية ) في فنون المعمار تقوم مقام النغم في الموسيقى ، إذ فن النحت كما يقول « جوته » عبارة عن موسيقى متجمدة والتناظر فيها نغم صامت

( ٥ ) الدين : لقد أدرك « شوبنهور » وهو في كهولته الناضجة أن النظرية التي ارتأها في الفن — وخلاصتها التغلب على الإرادة وطرحها جانباً لتتأمل الحقيقة الموضوعية الخالدة الشاملة — تصلح أيضاً أن تكون نظرية للدين . فلقد نشأ « شوبنهور » نشأة لم يكن للدين فيها إلا جانب ضئيل جداً ، ولم تنزع به ميوله إلى احترام النظم الكنسية السائدة في عصره ، حتى لقد احتقر رجال اللاهوت ووصف الدين بأنه « ميتافيزيقا الجاهل » ، ولكنه لما اكتهل واكتمل نضوجه أخذ يدرك في بعض الشعائر والمعتقدات الدينية المسيحية معنى عميقاً وفلسفة

تشاؤمية عويصة ، فجوهر المسيحية قائم على مذهب الخطيئة (وهي في أساسها تقرير للإرادة) والتكفير (وهو إنكار للإرادة) — هذا وإن الصوم الذي يفرضه الدين وسيلة قوية فعالة في إخماد الرغبات التي يستحيل أن يؤدي وجودها إلى السعادة ، بل مؤداها لا بد أن يكون إما إلى خيبة وفشل أو إلى التطلع إلى رغبة أخرى

« إن القوة التي استطاعت بها المسيحية أن تتغلب على اليهودية أولا ، ثم على وثنية اليونان والرومان ، إنما تنحصر في تشاؤمها فقط ، أي في اعترافها بأن حالنا شديدة البؤس ومسرفة في الخطيئة ؛ مع أن اليهودية والوثنية جميعا كانتا متفائلتين » . لقد حسبت اليهودية والوثنية أن الدين رشوة يقدمها الإنسان إلى الآلهة لتعينهم على نجاحهم الدنيوى ؛ أما المسيحية فقد رأت للدين غرضا غير طلب السعادة في هذه الدنيا ، لأنها رجاء هيهات أن يتحقق ، ولقد نهضت المسيحية في عالم يملؤه الترف والزهو بالسلطان الدنيوى فرفعت مثلها الأعلى الذي صورته في حياة القديس المتعبد الذي يستطيع أن يهزم الإرادة الفردية هزيمة منكرة

والبوذية أعق من المسيحية لأنها تجعل هدم الإرادة غاية



الدين ؛ ولا ريب في أن الهنود أبعد غوراً من مفكرى أوروبا لأنهم يفسرون الدنيا بالشعور والبصيرة لا بالحس والعقل ، إن العقل يقسم كل شيء ، أما البصيرة فتوحد كل شيء ، وقد رأى الهنود أن الـ « أنا » وهم وخداع ، وأن الفرد شبح زائل ؛ أما الحقيقة الوحيدة فهي « الواحد اللانهائى » . إن كل من يصفو بصره وبصيرته بحيث يرى أننا جميعاً أعضاء من كائن عضوى واحد ، وأننا تيارات ضئيلة فى خضم الإرادة فهو « لا شك بالغ كل فضيلة وكل نعيم ، وهو سائر على طريق قويم نحو التحرر » . ولا يظن « شو بنهور » أن المسيحية مستطبعة أن تحمل مكان البوذية فى الشرق ، ولا يرى لها من أثر فى البوذية أكثر من رصاصة أطلقت فى جبل شامخ ، بل يرى أن الأصح هو أن الفلسفة الهندية تتدفق فى أوروبا ، وأنها ستغير من معرفة الأوروبين وتفكيرهم تغييراً عميقاً ، وأن الأدب الهندى ( السنسكريتى ) سيقرب وجه الأدب الأوروبى كما فعلت الآداب اليونانية حين ابتعثت فى القرن الخامس عشر

إن الحكمة النهائية إذن هى « النرقانا »<sup>(١)</sup> : هى أن تنحصر ذات الفرد فى أقل حيز ممكن من الرغبة والإرادة ،

---

(١) الحياة الأخرى فى البوذية

فكلما قلت مشيرات الإرادة لنا قلت آلامنا تبعاً لذلك ، — إن السلام الذي يسمو على العقل كله ، إن الهدوء الروحي الكامل ، إن الطمأنينة العميقة ، هو ما يجب أن يكون لنا إنجيلاً . . . .  
يجب أن نخلد المعرفة وتمحي الإرادة

### (٧) حكمة الموت :

ولكن مهما يكن من أمر الدين فما زلنا بحاجة إلى ما هو أكثر منه ، نعم قد يستطيع الفرد أن يمحو الإرادة وأن يتحرر بفضل الترقانا ، ولكن ماذا يخلص الإنسانية بأسرها ؟ إن الحياة لتضحك من فناء الأفراد لأنها تبقينهم أحياء في نسلهم ، ولو أمكن لفرد واحد أن يقهرها بما يختاره لنفسه من العقم ، فهنالك إلى جانبه ألوف وألوف تستجيب لداعى الحياة وتنسل ما يضمن لها البقاء والخلود ، فكيف إذن نخلص الإنسان ؟  
أليس تمت نرقانا للجنس عامة كما وجدناها للفرد ؟

لئن أردنا أن نهزم الإرادة هزيمة منكرة لا يكون لها قيام بعدها فلن يكون لنا هذا إلا في استئصال معين الحياة — أعنى في مقاومة إرادة النسل . « إن إشباع الغريزة الجنسية هو الذي يستوجب المنع البات لأنه أقوى ما يثبت شهوة الحياة » وليت

شعري ماذا جنى هؤلاء الأطفال فندفع بهم إلى الحياة ؟  
« إننا لو تأملنا الحياة المصطنحة لرأينا الناس جميعاً يشتغلون  
بما تتطلبه من حاجة وشقاء ، ويستنفدون كل قواهم لكي يُرضوا  
حاجات الحياة التي لا تنتهي ، ولكي يمحووا أحزانها الكثيرة ؛  
أو ليس عجيباً بعد هذا ألا يكون لديهم من الجرأة ما يجعلهم  
يفكرون — في شيء آخر سوى الاحتفاظ بهذا الوجود المعبود —  
أمداً قصيراً من الحياة ؟ أو ليس عجيباً أن ترى وسط هذا الصخب  
نظرات الغزل يتبادها الحبيبان حين يلتقيان في شوق ؟ ولكن  
لماذا يلتقى الحبيبان تحت ستر الخفاء ، وفي شيء من الوجل ؟  
لأنهما الخائنان اللذان ينشدان دوام هذه الحاجة وهذا الاستعباد  
الذي كان سرعان ما ينتهي لولاها . . . هذا هو السبب العميق  
لما يحيط عملية التناسل من خجل »

وتبعة هذه الجريمة إنما تقع على المرأة ، لأنه إذا نمت معرفة  
الرجل نحواً يرجح على الإرادة بل يمحوها فإن فتنة المرأة التي  
لا معرفة فيها ولا فكر تعود فهبط بالرجل إلى التناسل ، وليس  
لدى الشباب من الذكاء ما يكفي أن يعلم أن فتنة المرأة قصيرة  
الأجل ، فإذا ما نضج الذكاء واكتمل العقل ليدرك هذه الحقيقة  
تكون الفرصة السانحة قد أفلتت ، والوقت المناسب قد انقضى

لقد وهبت الطبيعة الفتاة قسطاً من الجمال تغزو به أفئدة الرجال لينهضوا بعبئها عن رضى وطواعية ، ولكن الطبيعة فى عطائها كانت كعهدنا بها مقتررة ، فلم تهب المرأة من الجمال إلا بمقدار ما تستطيع أن تتخذ منه أداة لحفز الرجل على التناسل ليستمر بقاء الحياة ، حتى إذا ما انقضت مهمتها فى ذلك عادت فسلبتها ما كانت وهبتها من فتنة وجمال ، وتطوع الرجل للإفناق على المرأة لم يكن ليتم لو كان العقل وحده هو الذى يوجه أفكار الرجل

وإن « شو بنهور » ليعجب أشد العجب لهذا الاسم الذى يطلق على النساء جزافاً : « الجنس اللطيف » ، فلا شك أن من يطلق هذا اللقب على ذلك الجنس الضئيل القصير الشانه ، هم أولئك الذين أفسدت غرائزهم الجنسية عقولهم ، فجمال المرأة كله قائم على الغريزة الجنسية وحدها ، وإنه لأقرب إلى الصواب أن نسمى النساء بالجنس الذى لا ذوق له فى الفن ، إذ ليس فى مقدورهن تقدير الجمال فى شتى الفنون ، ولكنهن كثيراً ما يغالطن فى الحقائق فيدعين أنهن ذوات فن جميل ، بأن يعزفن على الآلات الموسيقية أو يعالجن التصوير ، ولكن ذلك منهن كذب ورياء ، فهن لا يشغفن إلا بما خلقن من أجله :

أعنى حفظ النوع . . . . إن الرجل يجاهد في العلوم والفنون لتم له السيطرة على الأشياء سيطرة مباشرة ، إما بفهمها أو بالتحكم فيها ، أما المرأة فهي بطبيعتها لا تحب أن تسيطر على الأشياء سيطرة مباشرة ، ولكنها دائماً تقصد إلى السيادة عليها عن طريق سيادتها على الرجل ، فالرجل وحده هو ما تصبو المرأة إلى التحكم فيه والسيطرة عليه — ومعنى ذلك أن المرأة ترى في كل شيء وسيلة فقط لغزو الرجل ، فإذا ما تظاهرت بميل إلى الموسيقى أو الشعر مثلاً فليس ذلك ناشئاً عن رغبة طبيعية فيها نحو هذه الفنون ، إنما هي تتخذ منها أداة تتجمل بها لتروق في عين الرجل ، ولو استعرضت عصور التاريخ جميعاً لما وجدت أحداً من النساء قد أبدع في الفن آيةً فيها أصالة ونبوغ

ولعل هذا الاحترام الذي يبديه الرجل للمرأة إحدى نتائج الديانة المسيحية ، وهو سبب لتلك الحركة الرومانكية التي تمجد الشعور والغريزة والإرادة وتضعها جميعاً فوق العقل والذكاء . ولقد أدرك أهل القارة الأسيوية في ذلك ما لم يدركه الأوروبيون ؛ لأنهم يعترفون اعترافاً صريحاً بضعفة المرأة ، إذ لا ريب في أن كل قانون يعامل المرأة على أساس مساواتها بالرجل باطل من أوله ، فإذا أراد القانون أن يسويها في الحقوق

بالرجال فليعطها أولاً عقلاً كعقول الرجال . . . هذا ولقد أصاب الشرقيون مرة أخرى في تقريرهم لمبدأ تعدد الزوجات لأنه مبدأ تحتمه الطبيعة وتبرره ، والعجيب أن الأوروبيين في الوقت الذي يستنكرون فيه هذا المبدأ نظرياً يتبعونه عملياً ، فما أحسب أن بينهم من ينفذ مبدأ الزوجة الواحدة على وجهه الصحيح

ومن الخرق أيضاً أن نسمح للمرأة بوراثنة مال زوجها لأنها مسرفة بطبعها ، وقد نشأ إسرافها من تعلق أطعما بالأشياء المادية ، فتراها تبذل بغير حساب في تجملها وزينتها ، وهي في ذلك مخالفة للرجل الذي يتوجه بطموحه إلى نواح غير مادية كالعلم والشجاعة وما إليهما ، وهو بذلك يستنفد مجهوده فيما لا يحتاج إلى البذل والإسراف

يقول « أرسطو » في كتاب « السياسة » : إنه إذا أُسِّح للمرأة بالزيادة من حقوقها كان ذلك نذيراً بزوال الدولة ودمارها ، وهو يستشهد على ذلك « باسبرطه » ، ولقد جاء التاريخ الحديث بأمثلة تؤيد ما ذهب إليه ذلك الفيلسوف العظيم ، فزيادة نفوذ المرأة في فرنسا منذ عهد لويس الثالث عشر أدى إلى تدهور الحكومة والبلاط ، وهذا أنتج الثورة الفرنسية الكبرى وما أعقبها من ثورات

نرى من ذلك كله أنه كلما وهنت علاقة الرجل بالمرأة كان خيراً وأفضل ، فليس النساء « شراً لا بد منه » كما يقولون ، إذ الحياة بغيرهن آمن وأمتع . . . فليتدبر الرجال الأمر ، وليفكروا طويلاً في هذه الأحبولة التي نصبت لهم في النساء ، وفي هذه المهزلة الساخرة التي ترمى إليها الإرادة من التناسل ، إن تقدم العقل سيُحدِّد بل سيمحو إرادة النسل . فلست أدري لماذا نرفع الستار عن حياة جديدة كلما أُسدلت على هزيمة وموت ؟ لست أدري لماذا نخلق بأنفسنا معركة جديدة وهزيمة جديدة كلما فرغنا من كفاح ينتهي بالاندحار ؟ حتّام تخدع الناس هذه الزوبعة التي تشور حول لا شيء ؟ حتّام نصير على هذا الألم الذي لا ينتهي ، والذي لا يؤدي إلا إلى عناء وشر ؟ متى نتذرع بالشجاعة فنتحدى الإرادة وننبئها أن حب الحياة أ كذوبة ، وأن أعظم نعيم للناس جميعاً هو الموت ؟ !

نقـد :

لم يكن عجيباً أن ينطق « شو بنهور » بهذه الفلسفة المتشائمة بعد ما شهدته أوروبا من كوارث الحروب النابليونية التي أنهكتها وذهبت بريحتها ، لأنه إذا ما اشتدت الكروب بالإنسان أسلم

نفسه لليأس القاتل ، وغازت منه كل بواعث الأمل ، لشعوره العميق حينئذ بضعف إرادته أمام إرادة الكون القوية الجبارة... هكذا حدث في اليونان بعد حروب الاسكندر ، فنشأت بها الرواقية الشاحبة ، والأبيقورية المتعثرة اليائسة ؛ وهكذا حدث في روما بعد قيصر ؛ ففي كلتا الحالين تدفقت في الصدور تلك العقائد التي توقن يقيناً جازماً بقوة إرادة الطبيعة وجبروتها إذا قيست بإرادة الإنسان الواهية العاجزة ، والتي تسلم بأن لا حول لهذا الإنسان أمام قوة القَدَر... ثم هكذا كانت الحال في أوروبا بعد عام ١٨١٥ حيث خارت قواها ، وأظلمت الدنيا أمام ناظرها ، فاتخذت من « شوبنهور » لساناً يعبر عما في نفسها من خيبة ويأس

ولاشك أنه مما عمل على إيجاد هذا الروح اليأس في نفس « شوبنهور » ما كان يعيش فيه من فراغ ، إذ الحياة المليئة بالعمل والنشاط تخلق غالباً المرح والتفاؤل ، ومن العسير أن تنم النفس بالهدوء والطمأنينة إذا خلت الحياة من العمل . ولقد كان لدى فيلسوفنا من المال ما يكفيه ، فعاش في فراغ متصل ، حتى أيقن أن العمل المتواصل أخف احتمالاً من الفراغ الدائم ، ولعل



نزوع الفلاسفة عامة إلى الكتابة راجع إلى خلو حياتهم من  
النشاط والحركة

ولكن فلسفة « شو بنهور » لم تخل من بعض الأخطاء التي  
نشير إليها هنا إشارة عجيلى :

(١) فلا ريب أنه بالغ فى رأيه فى النساء ، وأسرف فى  
سوء ظنه بهن إسرافاً شديداً ، فما كل النساء خادعات ما كرات  
كما ظن ، وليس جاهلن ناشئاً عن الغريزة الجنسية وحدها كما  
ذهب ، ولت شعرى كم يبقى لدينا من الجمال إذا نحن أنكرنا  
جمال النساء ؟ ولكن لعل « لشو بنهور » عذره فى رأيه هذا لما  
وجد من أمه من مقت وحق

(٢) ثم ما هذا التشاؤم كله من الحياة ؟ أليس فى التشاؤم  
كثير من الأنانية ؟ أو كلما تبرم الإنسان بنفسه انقلب إلى الكون  
بأسره فألقى عليه التبعة ؟ لقد نسينا إذن ما أرشدنا إليه  
« سبينوزا » من أن ما نحس به نحن من سخط ومن غضب  
أحكام بشرية ، نخطئ غالباً إذا طبقتناها على العالم ؛ فربما  
كان كرهنا للعالم هو كره لأنفسنا قد تنكر واستخفى ؛ فما ينبغى  
أن تكون الإساءة منا ، ثم نقذف بالتهمة جزافاً على ( البيئة )  
أو على ( العالم ) اتكالاً منا على أن البيئة أو العالم صامتان ليس

لها السنة يدافعان بهما عن نفسيهما . . . إن الرجل السليم المعافى  
ذا العقل الناضج الرشيد ، ليقبل الحياة بما فيها من قيود ، لأنه  
لا يتوقع من السماء أن تكون خادماً طيعاً رهن إشارته ، وهو  
يعلم أنه من حق الرأى — كما يقول كارليل — أن نلعن الشمس  
لأنها لا تشعل لنا « السجائر » حينما نريد منها ذلك ، ومع ذلك  
فعلها فاعلة لو أوتينا العلم والذكاء ، فلقد ينقأب هذا الكون  
الفسيح إلى ميدان لذة وسعادة إذا نحن عاوناه بشيء من الإشراق  
في نفوسنا . . . وعلى كل حال فليس العالم صديقاً لنا كما أنه ليس  
بعدونا ، فما هو إلا مادة أولية في أيدينا ، تكون منه الجنة  
أو يكون منه الجحيم حسب ما تكون عليه نفوسنا

(٣) أما أن ما تثيره فينا الإرادة من رغبات ينتهى عادة  
بالفشل ، وأنه حتى إذا تحققت الرغبة فإنها تبعث وراءها رغبة  
ثانية وهلم جرا ، فلسنا ندري أين العيب في هذا ؟ أو لم يدر  
« شو بنهور » أن لذة الحياة فى الكفاح حتى ولو أخفق ؟ وماذا  
علينا فى أن تبعث الرغبة المتحققة رغبة أخرى ؟ إنه خير لنا من  
غير شك ألا نقنع ونرضى ، فالسعادة كما قال القدامى : هى فى  
حالة السعى وراءها لا فى حالة الرضى والتشبع ، والرجل الكامل  
لا ينشد السعادة بقدر ما يبحث عن ظرف سانح يمارس فيه

ملكاته وقواه ، فإذا كان لزاماً عليه أن يدفع عناءه وشقاءه ثمناً لهذا ، فما أرخصه من ثمن ! إننا لفي حاجة إلى المقاومة لكي ترتفع كما ترتفع بالمقاومة الطائرة والطارئ ؛ نحن بحاجة إلى العقبات لنرهب بها قوانا ، فليست الحياة الهينة جديرة بالإنسان

(٤) ولقد زعم « شو بنهور » أن الزيادة من المعرفة تستتبع الزيادة في الألم ، وأن أرقى الكائنات هي أشدها معاناة للألم ، وهذا صحيح لا ريب فيه ، ولكن أليس صحيحاً كذلك أن زيادة المعرفة تزيد السرور كما تزيد الألم ، وأن أرقى الكائنات يتمتع وحده بأسمى الملاذ كما يعاني ألدع الألم ؟ لقد أصاب « فولتير » حين آثر لنفسه أن يشقى بالحكمة عن أن ينعم نعيم الجهالة والسذاجة . إننا لا نتردد في أن نعالج من الحياة أقواها ، وأعمقها حتى ولو كان ذلك على حساب ما نقاسيه من ألم

(٥) أما أن اللذة سلبية كما يقول « شو بنهور » فلا نظن ذلك صحيحاً على إطلاقه . إن اللذة هي انسجام ما تقوم به غرائزنا من عمل ، فلا تكون اللذة سلبية إلا إذا كانت الغريزة الدافعة إليها غريزة تقهقر وتراجع ، لا تقدم وإقدام ، كلذة الهرب والراحة والخضوع والأمن والوحدة والهدوء ، فهذه كلها لذات سلبية لأنها ناشئة عن غرائز سلبية ، فهي ألوان من الفرار والخوف .

ولكن من ذا يزعم أن الملاذ التي تنشأ عن الغرائز الإيجابية كغرائز التحصيل والامتلاك والحكمة والسيادة والاجتماع والحب ، ملاذ سلبية ؟ من ذا يخطئ فيظن أن الضحك ومرح الطفولة وأغنية الطير لأليفه والاستمتاع بالفن ملاذ سلبية ؟ !

(٦) ويقول فيلسوفنا إن الموت مروع مفزع ، فهل كان يرضيه الأنا موت ؟ من ذا يغبط «أهاسورس» Ahasuerus الذي أرادت الآلهة أن تنزل به أمراً ما ينزل بإنسان من عقاب ، فأرادت له ألا يموت ؟ ! ثم لماذا يكون الموت مفزِعاً إذا لم تكن الحياة حلوة مريئة ؟ هذا ، وإن امرأ نيف على السبعين من عمره لا يحق له أن يدعى أنه صادق في تشاؤمه ، وفي ذلك يقول «جوته» إن الإنسان لا يتشاءم قبل العشرين ولا بعد الثلاثين ، لأن التشاؤم في حقيقته فيض الشعور بالذات وما لها من أهمية وخطر ، وإنما يشعر بهذا الشعور شاب انسلخ لتوه من صدر أسرته الحنون المملوء حباً وتعاوناً وأمناً ، إلى عالم لا يعرف إلا التنافس بين الأفراد وما يلزمه من شراهة وجشع ، عندئذ يحس مثل ذلك الشاب شر الحياة وسوءها ، حينما يشهد مثله العليا تنهار واحدة بعد واحدة . أما قبل العشرين فتكون لذة الجسد ، ثم تكون لذة للعقل بعد الثلاثين

(٧) ويظهر أن « شو بنهور » لم يصب حين ارتأى أن إرادة الحياة هي القوة الحقيقية الدافعة لهذا الوجود ، وإلّا فماذا نعلل الانتحار

(٨) ولقد زعم أن النبوغ مرتبط بالجنون ، فما قوله في « سقراط » و « أفلاطون » و « أرسطو » و « سبينوزا » و « بيكون » و « نيوتن » و « فولتير » و « جوته » و « دارون » وغيرهم ؟

ولكن مهما يكن في فلسفة الرجل من أخطاء فما ذلك إلا كالكلف في الشمس ، ولقد أفلح في أن يفرض فلسفته على الوجود فرضاً وفي أن يضيف اسمه إلى سجل الخالدين  
انه يعرف انه لم يشر  
هربرت سبنسر

Herbert Spencer

(١) « كومت » و « دارون » :

كان القصد من دراسة ما وراء الطبيعة في مراحل تاريخ الفكر كلها هو محاولة الكشف عن طبيعة الحقيقة النهائية ، ولكن هائم الناس قد أيقنوا في القرن التاسع عشر أنه يستحيل على الإنسان أن يصادف الحقيقة فيما يصادف في حياته من خبرة

وتجربة ، وعرفوا أن الحقيقة هي معنى نتصوره ولكننا لا نعرفه ،  
وأن جبايرة العقول التي شهدتها الإنسانية فيما مضى لم تستطع  
أن تعدو الظواهر ، وعجزت عجزاً تاماً عن أن تنفذ إلى الجوهر.  
واللباب . . . ولقد شهدنا كيف أسرف « فخته » و « شلنج » ،  
و « هجل » في بحوثهم الميتافيزيقية إسرافاً شديداً ، وجاء كل  
منهم ينسخ الآخر ، فكانت نتيجة دراستهم في النهاية صفراً ،  
ولبث الكون بعد كل ما تجشموه من إعنات الفكر يحتفظ  
بسرّه المكنون . . . . شهد العقل الأوروبي هذا التطرف في  
الفكر المجرد ، فلم يسعه إلا أن يحدث رد فعل ، وأن يقفز من  
النقيض إلى النقيض ، فوقف من كل ضروب الميتافيزيقا موقف  
المقت والعداء

وكان طبيعياً أن ينشأ بين الفرنسيين الذين عرفوا بالشك  
من يؤسس الحركة « الإيجابية أو الواقعية — أو اليقينية »  
Positivist Movement (لأن طول الشك قد ينتهي باليقين) ،  
وهو « أوجست كومت » Auguste Comte الذي ولد في  
مونبلييه Montpellier عام ١٧٩٨ ، وكان معبوده أيام صباه  
هو « بنيامين فرانكلن » Benjamin Franklin الذي كان  
يسميه « سقراط » الحديث ، والذي قال عنه : « إنه رسم الخطة

وهو في الخامسة والعشرين ليكون حكيماً كامل الحكمة وانه  
أنجز لنفسه ما وعد ، ولقد جازفت فتصدت للعزيزمة نفسها ،  
ولو أنني لم أبلغ العشرين بعد . وقد استهل حياته العملية  
استهلالاً يعاونه على أداء ما اعتزم ، فنُصّب كاتباً للسر لكاتب  
المدينة الفاضلة العظيم « سانت سيمون » St. Simon الذي  
أشعل فيه الحماسة للإصلاح ، والذي بذر فيه — أول من بذر —  
الفكرة القائلة بأن الظواهر الاجتماعية — كالظواهر الطبيعية —  
يمكن أن تحد بالقانون والعلم ، وأن الفلسفة كلها يجب أن تركز  
جهودها في إصلاح النوع البشري إصلاحاً أخلاقياً وسياسياً

وقد تصدى « كومت » بالفعل إلى هذا الإصلاح ، على  
أنه كان — كأكثر من تصدوا لإصلاح العالم — عاجزاً عن  
تنظيم داره ، فكان يعاني حياة منزلية مليئة بألوان الشقاء  
الزوجي ، ثم أصيب في سنة ١٨٢٧ بمرض عقلي دفعه إلى محاولة  
الانتحار في نهر السين ، ولكن أراد الله أن يكتب له النجاة  
والبقاء لكي ينتج لنا فيما بعد ما أنتجه : خمس مجلدات في  
« الفلسفة الإيجابية » نشرها بين عامي ١٨٣٢ ، ١٨٤٢ ، وأربع  
مجلدات في « السياسة الإيجابية » نشرها بين عامي ١٨٥١ ، ١٨٥٤  
حاول « كومت » في هذه المؤلفات أن ييؤب العلوم تبعاً

لتدرج مادتها في البساطة والتعميم ، فرتبها على هذا النحو :  
الرياضة ، فالفلك ، فالطبيعة ، فالكيمياء ، فعلم النبات ، فعلم  
الاجتماع . . وكل واحد من هذه العلوم يرتكز على نتائج العلوم  
التي قبله ؛ وإذن فعلم الاجتماع هو — من العلوم كلها — ذروتها  
العالية ، ولا يبرر وجود علم من العلوم الأخرى إلا بمقدار ما يمدنا  
به من شرح وتوضيح لعلم الاجتماع ، وهكذا يرى « كومت »  
أن العلم — بمعنى المعرفة اليقينية — يسير على الترتيب السابق  
من موضوع إلى موضوع ، ومن الطبيعي أن تكون ظاهرة  
الحياة الاجتماعية المعقدة آخر ما يخضع للطريقة العلمية . . ويستطيع  
مؤرخ الفكر أن يلحظ في كل ميدان من ميادين التفكير قانوناً  
ذا مراحل ثلاث :

فقد كان الإنسان أول الأمر ينظر إلى الموضوع من وجهة  
نظر لاهوتية ، وكان يعلل كل مسأله بإرادة إله ما . مثال ذلك  
ما كان منه حين اعتبر النجوم آلهة أو محفات للآلهة ، ثم تقدم  
حتى أخذ ينظر إلى الموضوع من وجهة نظر ميتافيزيقية حيث يعلل  
كل شيء بفكرة مجردة مما وراء الطبيعة . مثال ذلك موقفه حين  
ظن أن النجوم تسير في دوائر ، لأن الدائرة هي أكمل الأشكال .  
وأخيراً أخضع الإنسان موضوع بحثه للعلم اليقيني بما يقوم عليه



هذا العلم من الملاحظة الدقيقة والفروض والتجارب ، وأصبح  
يعلل الظواهر باطرادِ قانون العلة والمعلول

لذلك لم يتردد « كومت » في أن يعلن بأن مرحلة البحث  
المتافيزيقي يجب أن تنقضى لأنها عبث صبياني ، وبأن الفلسفة  
شيء لا يختلف عن العلم ، إذ هي تعاون العلوم كلها ، ويجب  
الاتجاه بها إلى تقويم الحياة الإنسانية وتحسينها

ولكن حدث في عام ١٨٤٥ ما غير وجهة نظر الفيلسوف.  
العقلية ، وذلك أن اتصلت أسباب الحب بينه وبين مدام  
« كلوتلد دي فو » Clotilde de Vaux ، التي قضى على  
زوجها أن ينفق حياته في السجن ، فأشعل هذا الحب مشاعره ،  
ولوّن فكره بلون جديد ، فأخذ يمجّد الشعور ويضعه في منزلة  
أسمى من العقل باعتباره وسيلة الإصلاح ، وانتهى إلى أن العالم  
لا يمكن تقويمه إلا بدين جديد يغذي نزعة الإيثار الخافتة  
الضعيفة ، بأن يقّدهس « الإنسانية » ويتخذ منها موضوعاً للعبادة ،  
ولقد قضى « كومت » أيام كهولته في التمهيد لهذا الدين الجديد  
— دين الإنسانية — فوضع له نظاماً دقيقاً مفصلاً في تكوين  
القساوسة وإقامة الصلاة وسائر الشعائر ، واقترح تقويماً جديداً

تستبدل فيه بأسماء الآلهة الوثنية وقديسي العصور الوسطى أعلام  
الرقى البشرى .

ولقد صادفت تلك « الحركة اليقينية » دعامة قوية في  
مجرى الفكر الانجليزي عندئذ ، ذلك الفكر الذى استمد روحه  
من حياة صناعية وتجارية ، فنظر إلى الحقائق الواقعة نظرة  
احترام وتقديس . فقد اتجهت الفلسفة الباكونية بالتفكير  
الانجليزي نحو الوقائع المحسة ، فتبعه « هوبز » بمذهبه المادى ،  
و « لوك » بنظريته الإحساسية ، و « هيوم » بشككه ، و « بنتام »  
بنفعيته ، فكانت كلها جوانب من فلسفة وضعت لتحس الحياة  
العملية — وقد جاء « بركلى » الايرلندى نشازاً فى ذلك النغم  
الموسيقى المنسجم الذى ضرب على أوتاره مفكرو الانجليز —  
فهؤلاء جميعاً رأوا من قبل ما يراه اليوم « كومت » و « سبنسر »  
من أن الفلسفة هى تعميم نتائج العلوم كلها . لهذا لقيت الحركة  
اليقينية أشياعها فى انجلترا أكثر مما لقيت منهم فى مسقط  
رأسها — فرنسا — وكان أشهر أولئك « جون ستيورات مل »  
John Stuart Mill ، و « فردريك هاريسون » ، Frederick

Harrison.

وكان يسود انجلترا عندئذ حركة علمية قوية عنيفة تناولت

فروع العلم بأسرها ، وبخاصة علم النبات ومذهب التطور الذي  
اشتركت في بحثه الدول الأوروبية كلها منذ بضعة قرون ،  
ولكنه كان حتى منتصف القرن التاسع عشر حديثاً مفككاً  
تنقصه الصياغة والاطمئنان ، حتى نشر « دارون » كتابه « أصل الأنواع »  
الذي ارتج له عالم الفكر رجة عنيفة ، إذ لم يكتب هذا الكتاب  
بالإشارة المهمة لمذهب التطور ، وبأن الإنسان قد تطور على  
نحو ما من أجناس أوطأ منه ، ولكنه شرح الفكرة شرحاً  
مفصلاً تؤيده الأمثلة تأييداً قويا ، وأطنب في الطريقة التي يتم  
بها التطور بواسطة الانتخاب الطبيعي ، وبقاء الأجناس القوية  
الموهوبة في تنازع البقاء ، ولم يكذب ينقضى بعد نشر الكتاب  
عشرون عاماً حتى كان التطور حديث العالم أجمع . ثم جاء  
« سبنسر » فتناول فكرة التطور بالتطبيق على كل مناحي التفكير  
والدراسة ... فكما أن الرياضة سادت الفلسفة في القرن السابع  
عشر حيث أنجبت للعالم « ديكارت وهوبز وسبينوزا وليننتز  
وبسكال » وكما أن علم النفس ساد الفلسفة في القرن الثامن  
عشر في « بركلي وهيوم وكانت » فقد كان علم الحياة في القرن  
التاسع عشر هو النزعة السائدة ، تلمسها في « شلنج وشوبنهور  
وسبنسر ونيتشه وبرجسون »

(٢) نشأته :

ولد في دربي Derby سنة ١٨٢٠ ، وقد ورث نزعة الحادية عن جدته لأبيه . ثم عن أبيه الذي أبى كل الإباء أن يفسر شيئاً بما فوق الطبيعة من قوى ، والذي قال عنه أحد أصدقائه : إنه لا يدين بدين ولا يؤمن بشيء ، وكان يميل إلى العلم وألف كتاباً في الهندسة ، وكان في الأمور السياسية يعتقد بشخصيته اعتداداً متطرفاً ، فلم يخلع قبعته قط لإنسان كائنة منزلته ما كانت ، فأحدثت هذه الشخصية إلى ابنه « هربرت سبنسر »

ومما يلفت النظر أن هذا الرجل الذي كتب له أن يكون أشهر فيلسوف انجليزي في القرن التاسع عشر ظل بغير تعلم حتى بلغ سن الأربعين ، فقد كان في طفولته كسولاً أهمل في ذهابه إلى المدرسة ، وكان أبوه يفض النظر عن ذلك الإهمال ويتسامح فيه ؛ فلما بلغ عامه الثالث عشر أرسله أبوه إلى « هنتون » Hinton ليراقبه في دراسته عمه الذي عرفت عنه القسوة والعنف ، فلما لم يطق « هربرت » شدة عمه أفلت من رقابته ولاذ بالفرار ، فقصده إلى دار أبيه في « دربي » سيراً على الأقدام فقطع في اليوم الأول ثمانية وأربعين ميلاً ، وفي الثاني سبعة

وأربعين ميلا ، وفي الثالث عشرين ميلا ، ولم يُقم أوده في تلك الأيام الثلاثة إلا قليل من الخبز القفار . ولكنه رغم هذا ما لبث أن أعيد إلى « هنتون » بعد أسابيع قلائل ، حيث لبث بها أعواماً ثلاثة كانت هي الفترة الوحيدة التي تلقى فيها تعليماً منظماً طول حياته ، وحتى هذه الدراسة القليلة كانت فيما يظهر من الضحولة والارتباك بحيث لم يستطع فيما بعد أن يتذكر أى الموضوعات درسها حينئذ ، ويقول : « يجب أن يعلم الناس عنى أننى لم أتلق درساً واحداً في اللغة الإنجليزية لافى أيام الطفولة ولا فى عهد الصبا ، وأنى لم أتعلم قواعد اللغة الشكلية حتى هذه الساعة » . . . ثم حاول وهو فى سن الأربعين أن يقرأ الاياداة « ولكنى بعد قراءة ما يقرب من ستة فصول شعرت بضخامة الجهود الذى يقتضيه المضى فى القراءة ؛ وشعرت أننى أفضل أن أدفع مبلغاً طائلاً من المال على أن أقرأها حتى نهايتها » ، هذا ويحدثنا أحد كاتمى سره أنه لم يقرأ كتاباً واحداً فى العلوم الى آخره ، ولقد لبث حتى سن الثلاثين وهو مجهل الفلسفة جهلاً تاماً ، ثم حاول أن يقرأ « كانت » ولكنه لم يكذباً يبدأ فى قراءته حتى اصطدم بما يقرره « كانت » عن الزمان والمكان من أنهما صورتان للإدراك الحسى ، وليس حقيقتين موضوعيتين

فحكم عليه بأنه مغفل وطرح الكتاب جانبا ، ولقد ألف  
« سبنسر » أول كتبه « التوازن الاجتماعي » دون أن يقرأ  
في الموضوع شيئا إلا كتابا قديماً يكاد يجهله الناس ، ثم  
كتب مؤلفه في « علم النفس » ولم يقرأ عن الموضوع قبل  
الكتابة إلا قليلاً ، وهكذا كان شأنه في كتابه عن « علم الحياة »  
و « علم وظائف الأعضاء » و « علم الاجتماع » و « الأخلاق »  
إذن فمن أين استمد هذه الملايين من الحقائق التي يسوقها  
لتأييد أقواله ؟ لقد اكتسبها بالملاحظة المباشرة التي كان يمتاز  
بمحدثها ويقظتها ، فلم يكد يحدد لنفسه موضوع بحثه ، ويقرر  
الفكرة الرئيسية — وهي التطور — التي أراد أن تكون قطبا  
لرحى تفكيره ، حتى أصبح عقله كالمغناطيس يجذب إليه سيلاً  
دافقا من الحقائق التي لها علاقة بموضوعه — ثم يأخذ فكره —  
وقد كان فكراً لا يضارع في قوة التنظيم — في تبويب  
المادة المكسوبة ، فلا عجب أن جاءت كتبه سائغة لشتى رجال  
الأعمال ، إذ لم يكن يستمد مادته من الكتب ، بل من الحياة  
الواقعة .

لقد اضطر « سبنسر » إلى العمل لكسب عيشه ، فاشتغل  
بحرفة كانت تتجه نحو ما ينزع إليه بطبيعته ، إذ كان مساحا

فرسّاما للخطوط الحديدية والجسور فمهندسا ، فكانت هذه المهنة العملية مجالاً خصبا لملاحظته القوية ، وكانت له في كل يوم فكرة جديدة واختراع جديد ، ولو أن كثيراً منها كان ينتهى بالفشل . . . وقد لمت نباتيا في طعامه مدة من الزمن ، ولكنه لم يلبث أن رأى صديقاً له نباتيا يصاب (بالأنيميا) كما أحس في نفسه بالضعف يدب في قواه جميعاً ، فأقلع عن ذلك ، وهو يشير إلى ذلك بقوله : « لقد رأيتنى مضطرا إلى إعادة ما كتبتة أيام أن كنت نباتيا ، إذ كانت تعوزنى فيها القوة » . . . ومما يروى عنه أنه كان يخضع كل شيء للتجربة والتفكير العميق ، حتى إنه فكر يوماً في الهجرة إلى زيلنده الجديدة ، فأعد كشوفا يرصد فيها الأسباب التي تبرر الصلة ، والأسباب التي تقتضى إلغاءها ، مقدراً كل سبب بمقدار رقمى ، فكان المجموع النهائى ١١٠ درجة تقضى ببقائه و ٣٠١ درجة في جانب السفر . . . ولكنه رغم ذلك لم يرحل !!

وكان مما يميز شخصيته أنه لا يدع برهانا لتأييد حججه إلا أورده ، ولكنه كان في الوقت نفسه لا يستمع إلى وجهة نظر سواه ، وإن أنصت فلا يفهم . . . وكان محبا لنفسه شاعراً بعظمتها شعوراً أسرف فيه حتى بلغ حد الغرور ، وكان يرفض كل

ضروب المداهنة والرياء ، ويأبى أن يتقبل من الحكومة ما تمنحه من ألقاب الشرف . . . وقد لازم عمله المضنى أربعين عاما في عزلة عن الناس ، ومرض ملازم لم يبرحه ، ولعل انزاله وامتناعه عن الزواج وتكوين أسرة كان سببا في إقفار نفسه من العواطف الإنسانية التي تنشأ بالمعاشرة ، فكان جافا تعوزه الفكاهة ، وجاء أسلوبه بعيداً عن الرقة والسلاسة .

ويخيل إلينا أن ما اضطلع به من عبء ثقيل جليل اضطره أن ينظر إلى الحياة نظرة صارمة أكثر مما ينبغي ، فقد اشتغل بتحليل الحياة ووصفها حتى لم يبق له من الوقت ما يعيش فيه لنفسه

ومن أظهر الصفات التي تميز «سبنسر» مقدرة رائعة في المنطق ، ولعله أقدر من شهدهم التاريخ الحديث في عرض الموضوعات مهما اشتد تعقيدها ، فقد كتب في أعوص المسائل وأعماها كتابة أخذ العالم كله يقرؤها مدى جيل كامل وهو مشغوف طروب مقبل على الفلسفة إقبالا لم تعهده الفلسفة في الناس من قبل . وكان «سبنسر» يميل إلى التعميم ، ويغرم بالنظام غراماً لاحد له ، ويظهر أن حبه للنظام تولد من دؤوبه على تنظيم الأمثلة واستخراج القاعدة



ولما كان عام ١٨٥٨ أخذ « سبنسر » يراجع مقالاته المتناثرة لنشرها في كتاب واحد ، فراعته منها وحدة التفكير ، ولملت على الفور في رأسه فكرة : وهي أن نظرية التطور يمكن تطبيقها على كل فروع العلم كما يمكن تطبيقها على علم الحياة ، وأنها لا تقتصر فقط على تعليل الأنواع والأجناس ، ولكنها أيضاً تتناول بالتفسير كل شيء : الكواكب والتاريخ والأخلاق والجمال ... وما لبث أن اشتعل حماسة لإخراج سلسلة من الكتب يبين فيها تطور المادة والعقل من السديم إلى الإنسان ومن الوحش الضاري إلى « شكسبير » ! ولكنه نظر فرأى عمره قد قارب الأربعين ، فيئس من إتمام مشروعه ، إذ كيف يتسنى لرجل قطع من العمر أربعين عاماً أن يجد من الوقت متسعاً ليفكر في كل ما وعت الإنسانية من معرفة ؟

كان « سبنسر » فقيراً ولكنه مع ذلك لم يطل التفكير في كسب عيشه ، ولبث مدة يحرق في مجلة « الأكونومست » Economist ولكنه استقال من تحريرها حين أوصى له عمه بميراث قدره ألفان وخمسمائة جنيهًا ، غير أن هذا القدر من المال لم يلبث أن تبدد ، ففكر في أن يجمع من الناس اشتراكات في كتبه التي اعتزم إصدارها ، وفعلاً وفق في ذلك بعض التوفيق ،

فلما نشر عام ١٨٦٠ أول كتبه أقبل عليه القراء إقبالا حفز المهمة فيه ، فاشتدت عزيمته وواصل التأليف

ولكن لم يكد ينشر كتاب : « المبادئ الأولى » سنة ١٨٦٢ حتى أعرض الناس عنه واسترد معظم المشتركين قيم اشتراكهم ، وكان سبب هذا النفور والإعراض ما جاء في الجزء الأول من هذا الكتاب ، إذ حاول فيه « سبنسر » أن يوفق بين العلم والدين ، فهاجم رجال الدين والعلماء على السواء . . . . . وبذلك أصبح كتاب « المبادئ الأولى » وكتاب « أصل الأنواع » ميداناً لقتال عنيف بين الكتاب ، ونشر للرد عليهما وتفنيدهما سيل دافق من الكتب ، وساد الرأي في القوم بأن من يأخذ بنظرية التطور ويشايعها فهو زنديق خارج على قواعد الأخلاق ... وهكذا أدبر عن « سبنسر » كل من أقبل عليه في بادئ الأمر ، فنقد منه الصبر والمال ولم يعد في مقدوره مواصلة العمل ، فأرسل إلى من بقي له من المشتركين يعلنهم أنه قد عجز عن المضي في تأليف ما أراد تأليفه من الكتب

ولكن أراد الله ألا يخفق هذا المشروع الجليل ، فجاءه العون ممن كان ينتظر منه الحاربة والعداء ، وهو ما يسجله تاريخ الفكر بالفخر والتقدير ، وذلك أن أرسل إليه ( چون

ستيوارت مل) بالخطاب الآتى ، مع أنه كان أعظم منافس  
« لسبنسر » ، وكان يسيطر على ميدان الفلسفة الإنجليزية قبل  
نشر كتاب « المبادئ الأولى » فلما نشر هذا الكتاب أحس  
( مل ) أن فيلسوف التطور قد غلبه على أمره ، فكتب  
إليه يقول :

صديق العزيز :

لما عدت فى الأسبوع الماضى ، أقيمت عدد شهر ديسمبر  
من كتابك فى علم الحياة ، ولست بحاجة إلى ذكر ما ساءنى من  
رؤية هذا الإعلان الذى أرفقتموه بالكتاب ... من رأى أن  
تكتب بقية رسالتك ، وسأتعهد للناسر بدفع ما قد يتعرض له  
من الخسارة . . . . أرجو ألا تنظر إلى هذا الرأى بأنه عطف  
شخصى — وحتى لو كان كذلك لرجوت أن تسمح لى أن  
أتقدم به — ولكنه ليس كذلك ، بل هو اقتراح للتعاون على  
غاية هامة قومية ، تلك الغاية التى من أجلها تعمل وتنفق صحتك

صديقك المخلص

هرود ستيوارت مل

فرض « سبنسر » أن يقبل ما عرضه عليه ( مل ) ، فانطلق  
هذا الأخير بين أصدقائه ، وحمل كثيراً منهم على أن يشترك

كل منهم في مائتين وخمسين نسخة ، ولكن « سبنسر » رفض هذا أيضاً ، وحاولوا إقناعه فلم يقتنع ؛ ثم جاءه خطاب من أستاذ في أمريكا يرسل له فيه مبلغاً من المال ، على أنه اشتراك طائفة من المعجبين به في أمريكا ، فتقبله « سبنسر » وأقبل على العمل في عزيمة قوية ، وظل يتابعه أربعين عاماً حتى أكمل فلسفته كتاباً وطباعة ، فكان انتصاراً أى انتصار من العقل والإرادة على العقبات الشائكة والأمراض المنهكة ، وذلك وحده صفحة مجيدة في سجل البشر

### ( ٣ ) المبادئ الأولى :

( ١ ) الحقيقة المغلفة the unknowable : يقدم « سبنسر »

بين يدي كتابه « المبادئ الأولى » قضية لا يرتاب في صدقها ، ~~وهي لمن كل~~ دراسة تقصد إلى البحث في حقيقة الكون واستقصاء علته ، لا بد أن تنتهي إلى مرحلة يقف حياها العقل

عاجزاً لا يستطيع أن يدرك عندها من الحق شيئاً ، سواء سلك إلى ذلك سبيل الدين أو العلم أو ماشئت من سبل

أبدأ بالدين وانظر كيف يعلل لك الكون : هذا ملحد يحاول أن يقتنعك بأن العالم وجد بذاته ، لم ينشأ عن علة ،

وليس له بدء ولا ختام ، فلا يسمع أن تقابل قوله هذا إلا بالجحود والإنكار ، لأن العقل لا يسيغ معلولاً بغير علة ، وموجوداً سار في الحياة شوطاً لا بداية له . . . ثم استمع إلى هذا الناسك المتدين ، هاهو ذا يقص عليك علة الكون وكيف نشأ ، فخالق الكون عنده هو الله ، ولكنه لم يفسر بهذا الرأي من المشكلة شيئاً ، ولم يزد على صاحبه سوى أن رجعها خطوة إلى الوراء ، وكأني بك تسائله في سذاجة الطفل : ومن أوجد الله ؟ وإذن فالدين بصورتيه — الإيمان والإلحاد — لم يستطع أن يقدم تعليلاً واضحاً معقولاً

خذ العلوم ، فلعلك واجد عندها ما يشبع غلتك . . . سائل العلم ما هذه المادة التي أراها وأمسها ، والتي تملأ جوانب الكون ؟ تره يحلل لك المادة إلى ذرات ، ثم إلى ذرات أدق ، ثم إلى أخريات أكثر منها دقة ، ثم ماذا ؟ هنا يقف العلم بين اثنتين : فهو إما أن يعترف بأن المادة قابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية له من الأجزاء ، وليس من اليسير أن تسيغ هذا القول ، وإما أن يقرر بأن تمت حداً يقف عنده التقسيم ، وهو ما يستحيل عليك أن تقنع به . . . ثم سائل العلم عن القوة

ما هي ؟ فإست أحسبه إستطيع جواباً . . . وإذن فالعلم كذلك عاجز عن شرح حقائق الكون

وأى غرابة فيما يصادف العقل البشرى من إبهام لا يقوى على معرفته ؟ إنه أُعد لكي يفهم ظواهر الأشياء ، ولا يعدوها إلى ما خفى وراء أستارها ، ولكننا فى الوقت نفسه لا نستطيع أن ننكر هذا الشعور الذى تضطرب به نفوسنا من أن وراء هذا الغشاء الظاهر حقيقة كامنة ، حسب العقل أن يدرك وجودها ، أما إذا هم نحوها بالتحليل والتعليل خر صريعاً عاجزاً

وعلى هذا الأساس من وجهة النظر يصبح التوفيق بين العلم والدين هينا ميسوراً ، فليقتصر العلم دائرة بحثه على ظواهر الأشياء دون أن يتورط فى البحث عن حقائقها المستورة ، له أن يتناول المادة تحليلاً وتركيباً دون أن يبحث فى ماهية المادة ، وله أن يستنبط قوانين الحرارة والضوء والصوت وما إليها من مظاهر القوة دون أن يعلم ماهية القوة ، لأن هذه وتلك فوق مقدوره ، وكل محاولة له فى هذا السبيل ضرب من العبث . . . أما الدين **ف**ير له أن يترك هذا العقل العنيد الذى لا يطمئن لغير الحجة المنطقية ، خير له أن يترك هذا العقل وأن يناشد العقيدة **من** الإنسان ، لأن من طبعها

ألا تلزم بالحجة العقلية . قل للعلم أن يكف عن إثبات الله أو إنكاره ، فليس اللاهوت ميدانه الذى يصل فيه ويجول ، وقل للدين أن يكف عن مناشدة العقل لأنه لا يستقيم مع نهجه فى التفكير ، تر الدين والعلم أخوين متصالحين لكل منهما حلبة ومجال

( ب ) التطور : ولكن مهما يكن من أمر فما هى ذى الفلسفة — أى العقل — قد أقت سلاحها معترفة بقصورها وعجزها عن إدراك تلك الحقيقة الكامنة وراء ظواهر الأشياء ، وبادرت فأقت بهذا العبء الذى أثقل كاهلها طوال العصور للدين يبحثها ماشاءت له طرائقه ، ولتقنع الفلسفة بالبحث فيما تستطيع له فهماً وإدراكاً . ولتكن مهمتها منذ اليوم تلخيص النتائج العلمية وجمعها فى وحدة شاملة ، فقد بدأت المعرفة بأشتات متناثرة من المعلومات ، ثم امتدت إليها يد العلم بشيء من الربط حتى تركزت فى طائفة من العلوم . أفلا يجدر بالفلسفة أن تؤاخذ بين أفراد هذه الجماعة من العلوم المختلفة ، فتسكب المعارف الإنسانية جميعاً فى وحدة متماسكة ؟ حقيق بها ألا تدع سبيلاً للبحث حتى تهتدى إلى قانون عام ينظم التجارب الإنسانية جميعاً كأننا ما كان لونها . ترى هل توفق إلى الهداية فى هذه

الطريق المتوية الوعرة ، فتنهى إلى قانون واحد يفسر هذا الشئ المتضارب مما يقع تحت حسنا ، ويضم تحت لوائه المفرد كل هذه البنود المتباينة مما تضم صدورنا من تجربة ومن علم ؟ يجيب « سبنسر » أن نعم . ألا يتلخص تاريخ الكائنات جميعاً في ظهورها من بدء مجهول ثم اختفائها في نهاية مجهولة ؟ إذن فلا بد أن يكون ذلك القانون المنشود شاملاً للتكون والانحلال ، ألا وهو التطور . هنا يضع « سبنسر » قانوناً للتطور شرحه في مجلدات عشرة ، واستغرق من زمنه عشرين سنة كاملة ، هاك نصه : « التطور هو تجمع لأجزاء المادة يلازمه تشتت للقوة والحركة ، وفي خلال ذلك تنتقل المادة من حالة التجانس المطلق إلى حالة التباين المحدود » ولشرح هذه العبارة نقول :

لقد تكونت الجبال الشاخمة من ذرات الحصى ، وامتلات المحيطات الفسيحة بقطرات ضئيلة من الماء ، واجتمعت عناصر دقيقة من الأرض فكونت الأدواح العالية ، ووجبات متعاقبة من الطعام تشيد أجسام الرجال ، وتآلفت طائفة من المشاعر والذكريات فألفت فكراً ومعرفة ، ثم تأخت جزئيات المعرفة فأنتجت علماء وفلسفة . لقد تطورت الأسرة إلى القبيلة ثم إلى الدولة ، ثم إلى تحالف بين دول الأرض قاطبة ، كل هذه أمثلة



لأجزاء المادة المتناثرة كيف تأتلف ويجتمع بعضها إلى بعض .  
ومن جهة أخرى يسبب هذا التآلف حداً من حركة الأجزاء  
وشلا لقوتها ، فقوة الدولة مثلاً تحد من حرية الأفراد ، والحبّة  
من الهباء حرة الحركة ، وهي منفصلة مشلولة مقيدة إذا ما اجتمعت  
مع أخواتها في صخرة أو جبل ، ولكن تجمع الأجزاء يستتبع  
نتيجة أخرى هي التنوع والتنافر في العمل الذي يؤديه كل  
منها ، فقد كان السديم الأول مركباً من مادة متجانسة يشبه  
بعضها بعضاً ، ولكنها سرعان ما تنوعت في غازات وسوائل  
وأجسام صلبة . انظر ! فهذه قطعة من الأديم قد افترشت  
سندساً أخضر ، وتلك جبال قد اكتست ثلوجاً ناصعة البياض ،  
وذلك بحر قد تسربل بلباسه الأزرق ، أنعم النظر في هذه الخلية  
الواحدة المتجانسة وما سينشأ عنها من مختلف الأعضاء : هذا  
للغذاء وذلك للإفراز ، وثالث للحركة ، ورابع للإدراك . اللغة  
الواحدة لا تكاد تسرى في بطاح الأرض حتى تتنوع في السنة  
ولهجات لا يفهم بعضها بعضاً . العلم الواحد يتفرع عنه  
عشرات من العلوم ، المنظر أو الحادثة توحى صوراً من الفن  
والأدب ليس إلى حصرها من سبيل . . . كل هذه أمثلة على  
التنوع والتنافر اللذين يعقبان التشابه والتجانس

وهكذا أسطورة الحياة : تجمع وتفرق ، تآلف وتنافر ،  
تألف الأجزاء وتجتمع في وحدة لا تزال تطرد في النمو حتى  
يدركها تنافر الأجزاء ، ثم يشتد هذا التنافر ، ويشتد حتى  
تتلاشى وتنحل

سنة الوجود هذا الانحلال والتكون ، ولكنه بين جذبة  
المد ودفعة الجزر يلتمس التوازن لكي ينتهي إليه ، فكل حركة  
تعانى من المقاومة ما يؤدي بها إلى البطء ثم إلى السكون عاجلاً  
أو آجلاً ... الكواكب السيارة يضيق فلكها شيئاً فشيئاً ،  
حرارة الشمس وضوءها يقلان كلما تقادم عليها الزمان . الأرض  
تلكأ في سرعتها عهداً بعد عهد . الدماء في عروقنا سيصيبها  
البرودة والبطء ؛ وهكذا سيسعى الوجود نحو الانحلال ،  
أو سيسعى الانحلال إلى الوجود خطوة خطوة ، وهي خاتمة محتومة  
للتطور . . . سينحل المجتمع وتفرق الشعوب ، وتذوب المدن ،  
وبمثل هذا تتم دورة التطور والانحلال ، ولكنها ستبدأ السير  
ثانية وثالثة إلى ما لا نهاية له من المرات ، وكل تكوين جديد  
لا بد أن ينتهي بالفناء والموت

وهكذا كان كتاب « المبادئ الأولى » مأساة مروعة  
تروى لنا قصة العالم : صعود وهبوط ، تكوين وانحلال ، حياة

وموت ، تطراً متتابعة على الأحياء والأشياء : أف يكون عجيباً أن يقابل هذا المؤلف عند إخراجهِ وإذاعته في الناس ثورة عنيفة لأنه لم يدع مجالاً للتعقيد والأمل ؟

رأينا فيما سبق أن التطور عند « سبنسر » هو القانون الذي تنشده الفلسفة لكي تضم بين دفتيه علوم الإنسان بأسرها ، فهما قلبت النظر في مظاهر الـكون وجدها تسير في سبيل التطور ، أي من البساطة إلى التعقيد ومن التجانس إلى التباين .

ويختتم « سبنسر » كتابه هذا برأيه في الحياة بأنها تافهة حقيرة لا تستحق البقاء ، فأصابه بهذا الرأي ما أصاب الفلاسفة جميعاً من محنة النظر البعيد ، إذ ألقى ببصره إلى الأفق النائي ، فمرت صور الحياة الخلابة تحت أنفه دون أن يراها

( ٤ ) تطور الحياة :

يبدأ « سبنسر » كتابه عن تطور الحياة بتعريف الحياة نفسها ، بأنها التوفيق بين الكائن الحي وبيئته ، ويتوقف كمالها على كمال هذا التوفيق ؛ فهذا حيوان يكتسى بالفراء ليمتق لذعة البرد ، وذلك قد أعد لاختزان الطعام لما عساه أن يصادفه من عدم وإجداب ، وثالث يستطيع أن يتلون بلون الأرض التي يدب

فوقها حتى لا يبصره العدو فيفتك به ، إلى آخر هذه الوسائل التي زودت بها الطبيعة الأحياء ، أو بعبارة أصح ، التي قسرها الأحياء قسراً على أن تزودهم بها للذود عن حياتهم ، وبديهي أن هذه الملاءمة لم تبلغ ولن تبلغ درجة الكمال ، مادام الحيوان مخلوقاً ناقصاً يعتريه الضعف والموت ، ولكن مهما يكن من أمر فهو دائب لا يني عن السعي الخثيث في زيادة هذه الملاءمة شيئاً فشيئاً ، بأن يكمل هذا النقص تارة ، وذلك طوراً ، وينقح من أعضائه حتى تتمكن من مجاوبة الطبيعة ومقاومتها ، ومعنى ذلك أن الكائن الحي يشعر بالحاجة أولاً ، ثم ينطلق في سعيه جيلًا بعد جيل يستمد من الطبيعة عضواً يسد له ما أحس من نقص ، فهو مثلاً قد شعر بم حاجته إلى النظر لكي يتبين ما يحيط به في دقة ووضوح ، فكوّن لنفسه على مر الدهر عضواً للإبصار ، وهكذا قل في سائر الأعضاء

ولست الحياة إلا هذا التوفيق الذي لا تنقطع أسبابه ، ولا تقتصر هذه المحاولة على أفراد الحيوان ، بل تعدوها إلى الأنواع ، إذ يسعى كل نوع باعتباره كلاً إلى الملاءمة بينه وبين البيئة ، ويرى « سبنسر » توافقاً عجيماً بين تكاثر الحيوان ، وبين ما يحيط به من الظروف الطبيعية ، فهو يرى أن الأصل

في التناسل هو تخلص الكائن الحي من زيادة في حجمه لا تناسب مع جهازه الهضمي ، أى أن كتلة الكائن الحي إذا اطردت في النمو ، تصل إلى حد لا تستطيع معه المعدة أن تسد حاجتها من الغذاء ، وعندئذ يضطر الحيوان إلى أن يقف نموه عند حد معين ، وكل زيادة تجمىء بعد ذلك يتخلص منها بأن يخرجها نسلًا ، وتطبيق ذلك أن الإنسان — ذكراً كان أم أنثى — يأخذ جسمه في النمو إلى حد محدود ثم يقف نموه إذا ما جاءت مرحلة التناسل / ولذا ترى أن عدد النسل يتناسب تناسباً عكسياً مع درجة النمو ، فكلما كبر حجم الحيوان ، كان نسله أقل عدداً ، فبينما تنسل الذبابة مثلاً عشرات الذباب لا يلد الفيل إلا واحداً ؛ كذلك يتناسب عدد النسل مع مقدرة الحيوان على مقابلة الأخطار ، فإن كان ضعيفاً عاجزاً عن صد ما يهدده من الكوارث ، لجأ إلى كثرة النسل ليعوض فناء أفراده الناشئ من ضعف المقاومة ، وإلا تلاشى النوع . والعكس صحيح ، أى إذا كان النوع قادراً على الاحتفاظ ببقائه ، وجبت قلة النسل ، وإلا رجحت كثرة العدد على كمية الطعام ؛ ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه كلما ارتقى النوع في سلم الحياة ، كان أقدر على الاحتفاظ بوجوده ، فكان قليل النسل ؛ وهذه القاعدة صحيحة إلى

حد كبير حتى في الأفراد ، فإذا ارتقى الفرد في عقليته وذكائه كان أقل نسلًا ، ومما هو جدير بالذكر أنه كلما ازدادت عند الفرد كمية الاستهلاك العقلي — أى التفكير — قل عدد النسل أو انعدم ؛ ولعل أبلغ آية على ذلك عمق الفلاسفة ، وقد يشير هذا الدليل إلى أن الإنسانية تسير في تطورها نحو مرحلة تزيد فيها القوة العقلية ويقل عدد النسل

وعلى الرغم من أن الطبيعة ساهرة على هذا التوفيق بين نسبة التناسل وحاجة النوع ، فقد يظهر أنها أخطأت الحساب ، ومالت نحو الإكثار من السكان ، بغض النظر عن كمية الغذاء ، وحق « للماتوس » أن يجهر بدعوته إلى ضبط النسل لما لاحظته من زيادة السكان على مواد الغذاء

(٥) تطور العقل :

لا ريب في أن الكتابين اللذين أصدرهما « سبنسر » عام ١٨٧٣ في « السيكولوجية » كانا أضعف الحلقات في سلسلة تأليفه ، فهو يكثر فيهما من النظريات إكثاراً يسترعى النظر ولكنه لا يسوق من البراهين التي تؤيد تلك النظريات إلا قليلاً ، ومن النظريات التي جاء ذكرها في هذين الكتابين

رأى في أن نشأة الأعصاب من نسيج كانت تصل الخلايا  
أجزاءه ؛ ورأى في أن أصل الغرائز انعكاسات متراكمة ،  
وضروب من السلوك كسبها الأسلاف فورثوها للأخلاف ؛  
ورأى بأن الصور العقلية Mental Categories تكونت بعد  
تجربة طويلة قام بها أفراد الجنس ؛ ورأى بأنه على الرغم من  
إمكان تغير صور الأشياء في الإدراك الحسى بحيث تكون شيئاً  
يخالف حقيقتها إلا أن لها وجوداً خاصاً مستقلاً عن إدراكنا  
إياها ، ومئات غير هذه من النظريات التي جاءت مهوشة غامضة ،  
أقرب إلى الميتافيزيقا منها إلى البحث في الأمر الواقع ، حتى  
لكأن انجلترا قد تركت في هذين الكتابين نزعتها الواقعية وعادت  
إلى طريقة « كانت » في البحث

ولكن ما يلفت نظر القارئ على الفور هو أن يرى للمرة  
الأولى في تاريخ علم النفس باحثاً يبحث السيكولوجية من وجهة  
نظرٍ تطورية محضة ، إذ بذل « سبنسر » مجهوداً جباراً في تعقب  
حقائق الفكر المعقدة المتشابكة فأرجعها إلى عمليات عصبية  
بسيطة ، ثم إلى حركة بين أجزاء المادة

وإنه - حقا - مجهود قد انتهى بالفشل ، ولكن من ذا الذى  
كتب له في هذا الموضوع توفيق أو نجاح ؟ ... ويرى « سبنسر »

أن عملية تطورية واحدة تناولت الكون بادئة من السديم  
منتهية إلى العقل !... ولقد سار العقل في مراحل متعاقبة ،  
فترقت طرائق استجابته للبواعث الخارجية من صور بسيطة إلى  
أخرى معقدة ، من الانعكاس إلى الغريزة ، ثم من الذاكرة  
والخيال إلى الذكاء والعقل . . . ويقول « سبنسر » أن ليس  
هنالك بين الغريزة والعقل من فارق اللهم إلا في الدرجة فحسب ،  
فكلاهما يعمل على الملاءمة بين حالة الكائن الباطنية ، وبين  
الظروف الخارجية ، وكل الفرق بينهما هو فرق في الدرجة ،  
فالغرائز تنظم العلاقات البسيطة نوعاً ما ، أما العقل فيستجيب  
للمواقف المعقدة ، فليس العمل العقلي إلا إجابة غريزية كتب  
لها البقاء بعد عراك نشب بينها وبين إجابات غريزية أخرى ،  
وذلك لصالحها هي بالنسبة إلى الإجابات الأخرى ، فالعقل  
والغريزة في صميمها شيء واحد ، أو إن شئت فقل لا فرق بين  
العقل والحياة

أما (الإرادة) فهي كلمة نطلقها على مجموع الدوافع التي  
تدفعنا إلى العمل ، فهي في حقيقة الأمر فكرة تحمات إلى عمل  
لم تجد ما يعوقها دون ذلك . فالفكرة هي المرحلة الأولى للعمل ،  
والعمل هو المرحلة الثانية للفكرة



أما « صور الفكر » Categories مثل إدراك الزمان  
والمكان وفكرتى الكمية والسبب ، التى قال عنها « كانت »  
إنها فطرية فى الإنسان ، فماهى لإطرائق غريزية للتفكير ، ولما  
كانت الغرائز عادات كسبها الجنس ، ولكنها رسخت فى الفرد  
رسوخ الفطرة ، فإن هذه « الصور الفكرية » عادات عقلية  
اكتسبها الإنسان ببطء على مدى الزمان ، ولكنها أصبحت  
الآن جزءاً من تراثنا العقلى

## (٦) تطور المجتمع :

ليست دراسة المجتمع باليسيرة الممهدة ، بل يعترض سبيلها  
من العقبات والصعاب ما لا يستطيع التغلب عليها إلا الأفاضل  
الفحول ، فقد حدث مرة أن رحل رجل فرنسى إلى إنجلترا  
يقضى بأرضها بعض الوقت ترويحاً للنفس وحبا للاستطلاع ، فلم  
يكذب ينقضى على إقامته بها أسابيع ثلاثة حتى اعتزم أن يصدر  
كتاباً عن إنجلترا ، إذ خيل إليه أنه قد درس شعبها فأتقن  
الدراسة ، فلما انقضت شهور ثلاثة همّ بوضع كتابه ، ولكنه  
أدرك أنه لم يتقن الدراسة بعد بحيث يستطيع أن يخرج الكتاب  
الذى يريد ، وآثر الروية والأناة ، فلما انقضت سنوات ثلاث ،

اتسع شعوره بالعجز والقصور ، وأيقن أنه لا يعلم من موضوعه شيئاً . . . وهذا صحيح ، فقد يخيل للإنسان للوهلة الأولى أن دراسة المجتمع سهلة ميسورة ، ولكنه كلما ازداد علماً بدقائقه ازداد يقيناً بجهله وعجزه

فما بالك بالجهود التي بذلها « سبنسر » ، وهو لا يريد أن يدرس شعباً بعينه فحسب ، بل يقصد إلى دراسة المجتمع الإنساني بأسره ، وكيف تطور كيانه من حالة إلى حالة ؟ فهو يرى أن المجتمع كائن عضوي ، له أعضاء للتغذية وله دورة دموية ، وفيه تعاون بين الأعضاء ، وله فوق ذلك تناسل وإفراز ، شأنه في كل ألوان الحياة شأن الأفراد سواء بسواء . . . فهو ينمو ، وكلما ازداد نمواً اشتد تعقداً ، وكلما تعقدت أجزاؤه استقلالاً ، وحياة المجتمع — باعتباره كلاً — طويلة جداً بالنسبة إلى حياة أجزائه التي يتألف منها ، والمجتمع كالفرد ، يتعاوره التكون والانحلال ، وهما وجهها التطور : فنمو الوحدة السياسية من الأسرة إلى الدولة ثم إلى عصابة الأمم ، ونمو الوحدة الاقتصادية من الصناعة المنزلية الصغيرة إلى نظام الشركات ثم إلى الاحتكار ، ونمو وحدة السكان من القرية إلى المدينة . . . كل هذه ظواهر للتجمع والتكون ، ولكنك من جهة أخرى ترى تقسيم العمل وتعدد

المهن والصناعات ، وتنوع الإنتاج بين الريف والمدن ، وبين أمة وأمة ، وهي دلائل تشير إلى التنوع والتنافر ... وتستطيع كذلك أن تلمس التطور بشطريه — تألف الأجزاء في وحدة ، ثم تنافرها داخل تلك الوحدة — في كل جانب من جوانب المجتمع : في الدين والحكومة والعلم والفن وغيرها

فقد كان الدين أول الأمر عبادة طائفة من الآلهة والأرواح ، فأخذت هذه تتجمع وتأتلف حتى تركزت في إله واحد . . . ثم عاد التوحيد فتفرع إلى جملة من الأديان وطائفة من العقائد ، ولم يتحور الدين في شكله فقط ، بل تبدل موقعه من النفوس كذلك ، فقد كان المحور الذي تدور حوله رحي الحياة بأسرها ، ذلك لأنه ألقى في روع الإنسان الأول أن هذه الحياة الدنيا غرور ولهو ، ويجب أن يربأ بنفسه أن تنغمس في حمايتها أو تتلوث بأدرانها ، ولتكن الآخرة وحدها محطاً لآماله ومعقداً لأمانيه ، فهي خير من الأولى وأبقى ، ولكن ما لبثت وجهة النظر أن تطورت ، وتوجه الإنسان بشطر من عنايته نحو هذه الحياة التي يعيش فيها ، وأخذت تلك العناية تزداد شيئاً فشيئاً كلما اتسع نطاق العمل الصناعي

أما نظام المجتمع فعمل ما طراً عليه من تغير هو

الانتقال التدريجي من النظام الحربى الذى ساد أوروبا إبان العصور الوسطى إلى النظام الاقتصادى الصناعى ، ويعتقد « سبنسر » أن تقسيم الحكومات — إلى ملكية وأرستقراطية وديمقراطية وما إلى ذلك — إن هو إلا عرض تافه لا يمس الجوهر والصميم ، وأما الحد الفاصل الذى يميز دولة من دولة فهو أساس بنائها الاجتماعى : هل يقوم على النزعة الحربية أم يصطبغ بصبغة الصناعة ، وبعبارة أخرى تنقسم نظم الاجتماع نوعين : جماعة تعيش من أجل النزال والقتال ، كما كانت الحال فى نظام الاقطاع ، وجماعة لا تجدد فى الحياة هدفاً تتجه صوبه وتحيا به ومن أجله سوى العمل ، فتلك تحارب من أجل الحياة ، وهذه تعمل من أجل الحياة .

وللدولة الحربية صفات تلازمها ، منها أن السلطة تتركز فى قبضة الحكومة وحدها ، ويغلب أن تكون حكومة ملكية لا تدخر وسعاً للتفريق بين أفراد الشعب الواحد إلى طبقات بعضها فوق بعض ، فتكون الحرب والفروسية صناعة الأشراف ، وللسوقة الصناعة وفلاحة الأرض . . . كذلك تعظم فى الدولة الحربية سيطرة الرجل فى الأسرة ، ذلك لأن الرجال هم عماد الحروب ، وأين منزلة الرجل فى حومة الوعى من منزلة المرأة

قابعة في عمر دارها؟! ويمقت « سبنسر » هذا الضرب من الاجتماع الذي تدور رحي الحياة فيه حول الحرب ، لأن مصلحة الفرد تذوب وتتلاشى في صالح المجموع ، ولأن الدولة لا تقوم إلا على القتل والسرقة ، ونحن إن كنا نصم الإنسان الأول بالوحشية لأنه كان يلتهم لحوم البشر فما أجدرنا أن نزدري هذه الدول التي تأكل شعوباً بأسرها في وجبة واحدة! ويعتقد « سبنسر » أن رقي الإنسانية مرهون بالغاء الحروب ، وهو لا يرى سبيلاً لتحقيق هذا المثل الأعلى سوى أن تقطع الأمم شوطاً بعيداً في الصناعة لأنها تعمل على المساواة والسلام ، وهي تقسم السلطة بين أعضاء المجتمع جميعاً ولا تتركها في أيدي الحكومة وحدها ، وفضلاً عن ذلك فهي تشحذ العقول وتدفعها إلى الابتكار ، وهو المعول الهدام الذي يكفل لنا تحطيم التقاليد الوراثية التي تقوى من شوكة الحكومة . . . وستصبح الوطنية في ظل الصناعة حبا للوطن لا كراهية للأوطان الأخرى ، ثم إذا اطردها نموها فستؤدي حتماً إلى إزالة الحواجز الجمركية التي تفصل الدول بعضها عن بعض ، وعندئذ تورق دوحة السلام وتمتد فروعها حتى يتفياً ظلها أبناء الإنسانية جميعاً . . . وإذا ما خفقت راية السلام وانمحت الحروب زالت دولة الرجل ، ولا يعود

له في أسرته كل هذه السلطة التي ينعم بها ، ويرتفع قدر المرأة حتى تقف معه ككتفاً إلى كتف ، لتشابه ما يؤديان من عمل ، وعندئذ فقط يتحقق تحرير المرأة الذي تنشده

ولما كانت الصناعة تستقي ماء حياتها من العلوم ، فلا ريب في أن تقدمها وانتشارها ينتجان تربية التفكير العلمي وصحة الاستنتاج للأسباب من المسببات ، ولن يلجأ الإنسان بعدئذ إلى قوى الطبيعة الخارقة والأبالسة والشياطين يعال بها أحداث الحياة . . . وفوق هذا كله سينقلب التاريخ رأساً على عقب ، فستزدهر صحائفه بذكر الرجال العاملين بدلاً من الملوك المحاربين ، وسيُفسح في مجاله للمخترعات والأفكار . . . سيزداد الشعب سلطاناً وقوة ، وتتقلص سطوة الحكومة وتتكسح ، وسيبطل ذلك الوهم العتيق الذي يفرض على الفرد أن يحيا من أجل دولته وأن يضحى بنفسه في سبيلها ، وسيعلم الناس حقاً أن الدولة إنما وجدت وأنشئت لصالح الفرد ، وإن كان هذا هكذا فلا يجوز أن تضحي الحياة من أجل العمل ، بل يجب أن يكون العمل أداة تستغلها الحياة في تحقيق السعادة

## (٧) تطور الأخلاق :

على أى أساس نشيد مبادئ الأخلاق ؟ وبأى مقياس نزن الخير والشر ؟ أما « سبنسر » وأتباعه فلا يترددون لحظة فى إخضاع الأخلاق — كأى شىء آخر — لقوانين التطور وانتخاب الطبيعة ، وبعبارة أخرى يريدون أن نلقى بزمام الإنسان فى يد الطبيعة نفسها تختار له من الأخلاق ما تشاء . وقد ناهضتهم طائفة كبيرة من العلماء والكتاب ، يربأون بأخلاقنا التى تواضع المجتمع عليها أجيالاً متعاقبة ، أن توضع بين مطرقة الطبيعة وسندان التطور ، يفعلان بها كيف شاء لهما الهوى . وفى ذلك يقول « هكسلى » : إن علم الحياة لا يصلح دليلاً خلقياً بأية حال من الأحوال ، إذ كيف نترك مصيرنا فى كف الطبيعة العمياء ، وهى كما قال عنها « تنسون » Tennyson الشاعر الانجليزى : « ملطخة بالدماء ناباً ومخلباً » ! نعم ، كيف نذر الطبيعة تصب فى قوالبها ما يطيب لها من أخلاق وهى كثيراً ما تمجد الوحشية والمكر والخداع ، وتمقت الرحمة والعدل والحب ؟

ولكن تحدث بهذا المنطق إلى غير « سبنسر » ؟ لا بد أن تخضع مبادئ الأخلاق للانتخاب الطبيعى وتنازع البقاء ، وليبق

من أخلاقنا ما يقف أمام التجربة القاسية ، ولين منها ما تدرره  
هذه الريح العاصفة ... الأخلاق — كأى شىء آخر — تعود  
على الإنسان بالخير أو بالشر بمقدار ما تسير أغراض الحياة  
« فالخلق السامى هو ذلك الذى يسير مع الحياة ويشاطرها فيما  
ترى إليه » فلنقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة ، ولنرفض منها  
ما يعترض سبيلها ومجراها ، أو بعبارة أخرى يجب أن تكون  
الأخلاق بحيث تعاون الفرد على البقاء فى مضطرب الأهواء  
المختلفة المتنازعة التى تصدر من أعضاء المجتمع ، ولما كانت هذه  
الملاءمة بين الفرد والمجتمع تختلف باختلاف الزمان والمكان  
كانت فكرة الخير تختلف عند الشعوب أوسع اختلاف .  
ويرى « سبنسر » أن الطبيعة قد زودتنا بمقياس دقيق يميزه  
الطيب من الخبيث ، وهو مقياس اللذة والألم ، فاذا صادف  
سلوكنا من أنفسنا ارتياحاً ورضى كان ذلك دليلاً على ملاءمته  
للحياة الكاملة ، لأن ذلك الاطمئنان الباطنى علامة على أن  
الطبيعة قد اختارت ذلك السلوك ليكون سبيلاً إلى حفظ الحياة ،  
فأنت تستطيع إذن أن تفرق بين الخير والشر بما يبعثه العمل  
المعين من لذة أو ألم ، لأنهما دليل ساقته الطبيعة نفسها للتفريق  
بين هذا وذاك



نعلم مما تقدم أن الأخلاق يختلف لونها باختلاف البيئة الطبيعية أو الاجتماعية ، لأن الأولى صدى الثانية وانعكاسها ، ولما كان نظام المجتمع في العصور الوسطى أخذ يتطور في كثير من أسسه وقواعده كان حتماً أن ينشأ عن هذا التحوير انقلاب في فكرة الأخلاق ، فقد كانت أكاليل المجد والفخار لا تعرف موضعاً غير هامات الفرسان المقاتلين ، فأما هؤلاء الذين يقضون نهارهم في الزراعة والصناعة فعبيد أرقاء حقت عليهم الذلة والهوان . ولكن وجهة النظر أخذت تتطور منذ حلت الصناعة ورسخت قدمها ، لأنها تعتمد كما قدمنا على القوة العقلية ، فأضحى العمل أشرف ما يمارسه الإنسان ، لأنه عماد المجتمع وسناده . . . ولما كان العمل لا ينمو ولا يستقيم إلا في ظل العدالة ، وهذه لا تورق وتزدهر إلا في جو من الحرية ، كانت هذه الحرية أول واجب في عنق الدولة ، وقد عرف «سبنسر» العدالة بأن : « كل إنسان حر في أن يفعل ما يشاء ، على شرط ألا يتعارض ذلك مع حرية إنسان آخر له ماله من حقوق » ولا يستقيم هذا التعريف مع نزعة الحرب ، لأنها تعبد سلطان القوة وتفرض الطاعة العمياء ، ولكنه شرط أساسي لنجاح الصناعة ، لأنها تعتمد على السلام والحرية في الرأي والابتكار

تلك هي حقوق الإنسان الأساسية عند « سبنسر » :  
حق الحياة ، وحق الحرية ، فأما شكل الحكومة فلا يقيم له  
وزناً ، فليكن ملكية مطلقة أو دستورية أو ما شئت من نظم ؛  
فمالنا ولها ما دمنا نتمتع بالحياة والحرية ؟ وفي هذا يسخر « سبنسر »  
من النساء اللاتي يلحجن في طلب الحقوق السياسية ؛ لأنها  
في رأيه وهم باطل لا يسمن ولا يغنى من جوع . فضلاً عن  
أنه يتوجس من المرأة خيفة إن هي وثبت إلى مقاعد النيابة  
والحكم ، إذ يخشى أن تدفعها غريزة الإيثار إلى تقوية الضعيف  
الذي يجب أن يترك للطبيعة لتسحقه ، حتى لا يبقى من الأحياء غير  
الأقوياء . نعم ، يجب أن تتحكم الأنانية وأن تظل أساساً لأعمالنا  
بحيث لا تخضع لعاطفة الإيثار ، فهي أسبق منه في الوجود ،  
وهي أصلح للحياة والبقاء . . . . . وهل الإيثار إلا أثر في لبه  
وصميمه ؟ أليست الأبوة حباً صريحاً للنفس ؟ والوطنية ما هي ؟  
ألا تراها أثر مجسمة ؛ إذ أنك لا تنتصر لهذه البقعة من  
الأرض إلا لأنك تعيش بين أرجائها ؟ وإذن فالمثل الأعلى  
للأخلاق هو مزيج متزن بين الأثرة والإيثار — الإيثار الذي  
يشبع الأنانية ويغذوها

نقد :

لا بد أن يكون القارئ قد أدرك بعض مواضع النقد التي تؤخذ على « سبنسر » ، وسنعمد هنا إلى إثبات شيء منها :

( ١ ) فأول ما نصادفه في كتاب « المبادئ الأولى » مما قد يؤخذ عليه قوله بأن هنالك حقيقة مغلقة لا سبيل إلى إدراكها ، ونحن وإن كنا نعترف معه أن المعرفة الإنسانية قاصرة عاجزة لا تستطيع بحال من الأحوال أن تسبر أغوار محيط الوجود ، الذي ليس الإنسان إلا موجة طفيفة على سطحه ، تلعب بها يد الفناء ، إلا أننا نخطئ منطقياً إذا ذهبنا إلى أن شيئاً ما قد أغلق دون المعرفة إغلاقاً تاماً ، واستحال العلم به استحالة كاملة ، لأن في القول بعدم إمكان معرفة الشيء اعترافاً ضمنياً بأننا قد عرفنا عنه شيئاً . ومهما يكن من أمر فلا ينبغي أن نلقى السلاح ونستسلم إلى ما نحن فيه من قصور وعجز زاعمين أن العقل محدود . إذ أننا — كما قال « هجل » — لو قيدنا العقل بالعقل كنا كمن يحاول أن يسمح بغير أن يدخل الماء

( ٢ ) يعرف « سبنسر » التطور بأنه سير من البسيط إلى المركب ، فهل هذا التعريف يفسر من الكون شيئاً ؟ كلا !

بل هو كما يقول عنه « برجسون » يحلل الطبيعة ولكنه لا يفسرها .  
ولعل أضعف أجزاء التعريف قوله بعدم استقرار المادة المتجانسة  
وانتقالها إلى حالة التنافر ، فهل يريد « سبنسر » بذلك أن يكون  
الكل المتشابه الأجزاء أشد تعرضاً للتغير والتحول من الكل  
المتنافر الأجزاء ؟ أليس المعقول أن يكون المتنافر ، وهو بحكم  
تنافره مركب معقد ، أقرب إلى التحول من المتجانس البسيط ؟ ..  
هذا ولا ريب أن « سبنسر » قد أخطأ حين قرر أن التطور  
والرقى يسيران بالشيء من البسيط إلى المعقد ، ففن العمارة القوطى  
كان بلا ريب أشد تعقيداً من العمارة اليونانية ، ولكنه ليس  
أرفع منه من حيث مراتب الفن وتطوره

ثم يؤخذ على تعريف « سبنسر » للتطور — فوق ذلك —  
أنه لم يذكر شيئاً عما تكاد تجمع الآراء اليوم على أن له اليد الأولى  
فى إحداث التطور ، ألا وهو الانتخاب الطبيعى . ولعل أصدق  
ما يوصف به التاريخ أنه تنازع على البقاء وبقاء الأصاح  
— أصاح الكائنات ، وأصلح الجماعات ، وأصلح الأخلاق ،  
وأصلح اللغات ، وأصلح الأفكار ، وأصلح الفلسفات ... الخ —  
فهذا وصف لتطور التاريخ ، وإن يكن به بعض النقص ، إلا  
أنه أصدق وأوضح من قول « سبنسر » بأنه يسير من

التفكك إلى التماسك ثم من المتجانس إلى المتنافر

لقد صدق « سبنسر » حين قال عن نفسه : « إننى ضعيف الملاحظة فى الإنسانية المجسدة ، لأننى قد تعمقت إلى حد كبير فى التفكير فيما هو مجرد » والحق أن « سبنسر » قد أسرف فى استعمال الطريقة الاستنتاجية فبعدَ عن المثل الأعلى « لبيكون » بل عن الطريقة الحقيقية للتفكير العلمى ، فلقد بدأ « سبنسر » كما يبدأ رجل العلم ، بالملاحظة ؛ ثم مضى كما يمضى رجل العلم فى تكوين الفروض ؛ ولكنه بعدئذ زل فيما لا ينبغى لرجل العلم أن يزل فيه من حيث تركه للملاحظة والتجربة المحايدة ، لا بل لجأ « سبنسر » إلى اختيار الأمثلة التى تؤيد حجته ، وكان صدره أضيق من أن يتسع للأمثلة المعارضة ، فكان بذلك على نقيض « دارون » الذى صادف أثناء بحثه بعض الأمثلة التى تعارض نظريته فأسرع إلى تسجيلها ، قائلاً إن مثل هذه الأمثلة كثيراً ما تسرع إلى الإفلات من الذاكرة ، فيجب لذلك إثباتها ، أما الأمثلة المؤيدة فهى بطبيعتها أميل إلى البقاء فى الذاكرة

(٣) قال « سبنسر » إن النسل يقل كلما تقدم النوع فى طريق التطور ، ولكن ذلك لا يتفق مع الحقيقة الواقعة وهى

## زيادة النسل في أوروبا عنه في الشعوب المتوحشة

(٤) ويزعم « سبنسر » أن الحياة عبارة عن ملاءمة الكائن الحي لحالاته الداخلية مع ظروف البيئة الخارجية ، وأن هذه الملاءمة تتم بطريقة آلية قابلة ، وكان خيراً له أن يقول إن هذه الملاءمة تتم بما لدى الكائن من قوة عاقلة .. لأننا لو سلمنا بالمقدمة التي يضعها وهي الملاءمة الآلية بين الكائن وبيئته ؛ كانت النتيجة هي انعدام الحياة ، إذ الملاءمة التامة بين الكائن الحي والبيئة معناها الموت ( لأن الحياة تتضمن شيئاً من مقاومة الخضوع الجمادى للطبيعة )

(٥) فرض « سبنسر » أن الدولة الصناعية أكثر سلاماً وأمناً وأرفع أخلاقاً من الدولة الإقطاعية الحربية التي سادت في العصور الوسطى ، ولكن هذا الفرض جدير بالتفكير الطويل قبل التسليم بصحته . ألم تجيء الحروب المخربة في أثينا في عصر سيطرت فيه الطبقة الوسطى ( البورجوازي ) التي كانت تتألف من رجال التجارة ، بعد أن أسلم لهم الأشراف الإقطاعيون الأمر بزمان طويل ؟ ثم أليست الحروب قائمة في الدول الأوربية الحديثة رغم قيامها على الأساس الصناعي ؟ أليست الدولة الصناعية قد تدعو إلى نشوب الحرب أكثر مما تدعو إليه دولة إقطاعية ؟

فنحن نرى اليوم أن أقوى الدول من الوجهة الحربية هي أعظمها من الناحية الصناعية ! إنه ليلوح لنا أن ما دعا « سبنسر » إلى هذا القول في سلام الدول الصناعية هو ما رآه في إنجلترا في عصره من اعتزال نسبي عن المعارك الأوروبية ؛ فعمل ذلك بانتشار الصناعة وحرية التجارة فيها ، والأرجح أنه لو قد عاش ليرى إنجلترا مدججة بسلاحها في الحرب العظمى ، تدافع عن عزلتها التي كان يتهدهدها الخطر ، ثم لو عاش ليرى إنجلترا تستبدل بحرية التجارة تقييد التجارة لتصون صناعاتها من المزاومة والمنافسة لغير كثيرًا من رأيه

خاتمة :

ولكن ماذا يفعل النقض في هذا البناء الشامخ . والطود الراسخ الذي شيده « سبنسر » ؟ إنه لم يكذب يخرج للناس كتاب « المبادئ الأولى » حتى اعترف له على الفور بأنه أعظم فيلسوف في عصره . وسرعان ما نقل الكتاب إلى معظم اللغات الأوروبية ، وحتى إلى اللغة الروسية مع ما فيه من هجوم عنيف على تسلط الحكومة واستبدادها ، مما كان يسود شبيهه في بلاد روسيا حينئذ . ولم يقتصر تأثير « سبنسر » في الحركة

الفكرية في أوروبا فحسب ، بل إنه تعداها إلى الحركة الواقعية في الأدب والفن . . .

وكثيراً ما أرسل له المعجبون به المنح والهدايا فكان يردها في إباء . . . ولما زار القيصر اسكندر الثاني مدينة لندن وأبدى « للورد دربي » Lord Derby رغبته في أن يقابل العلماء الأفاضل في إنجلترا ، أرسل اللورد من فوره يدعو « سبنسر » و « هكسلي » Huxley و « تندال » Tyndall وغيرهم ، فسارع الجميع إلى التشرف بتلك المقابلة إلا « سبنسر » فقد أبى ، لأنه كان يكره أن يجتمع إلا بالصفوة من أصدقائه الخالصين ، وكان مايدفعه إلى ذلك يقينه بأن الإنسان في حديثه أقل منه في كتبه ، لأن الكتاب يضع في مؤلفه أروع ما ينتجه العقل من آراء ، وإن العقل ليولد إلى جانب تلك المنتجات الرائعة كثيراً من الآراء الهينة اليسيرة ، وكلا هذين العنصرين يمتزجان ويكونان حديث الرجل في حياته اليومية ، فإذا ما سمعه في حديثه أحد المعجبين به في كتبه ، سينزله من نفسه منزلة أقل من منزلته الأولى . . . وقد كان بعض الناس يصرون على مقابله فيضطر أمام إلحاحهم أن يسمح لهم بذلك ، ولكنه كان حينئذ يجلس بينهم صامتاً لا يتكلم ، ينصت إلى ما يدور بين الزائرين أنفسهم من حديث



وقد زاره الأستاذُ الشيخُ محمدُ عبده في ١٠ أغسطس سنة ١٩٠٣ ، وكان « سبنسر » مصطفاً في « برايتون » ، وكانت قد تقدمت به السن ونهياه الأطباء عن كثرة مقابلة الناس ، وعن الحديث مع أحد أكثر من عشر دقائق ؛ ولكنه سرَّ من حديث الأستاذ فدعاه للغداء معه ، ودار الحديث بينهما على الدين والأخلاق

سأله « سبنسر » : هل زار إنجلترا قبل اليوم ؟ فلما أجاب بأنه زارها قبل اليوم بعشرين سنة سأله « سبنسر » ماذا رأى من الفرق بين أخلاق الإنجليز اليوم والإنجليز من قبل ؟ فاعتذر الأستاذ بأن إقامته بإنجلترا كانت قصيرة لم تسمح له بدراسة حالة الناس

فقال « سبنسر » : إن الإنجليز الآن دون ما كانوا عليه من عشرين سنة ، فهم يرجعون القهقري في الأخلاق وسبب ذلك تقدم الأفكار المادية التي أفسدت أخلاق اللاتين من قبلنا ، ثم سرّت إلينا عدواها ، وستفعل ذلك في سائر شعوب أوروبا ، ولا أمل في صدّ هذا التيار المادي ، ولا بد أن يأخذ مدّه غاية حدّه . . . إن الحق عند أهل أوروبا الآن للقوة وقد علّق الأستاذ على هذا الحديث بقوله :

« ماذا حركت منى كلمة الفيلسوف : « الحق للقوة » الخ ؟  
جاءت منه مصحوبة بشعاع الدليل فأثارت حرارة ، وهاجت  
فكراً ، ولو جاءت من ثرثار غيره كانت تأتي مقتولة ببرد التقليد ،  
فكانت تكون جيفة تعافها النفس فلا تحرك إلا اشمئزازاً  
وغثياناً »

دنا « سبنسر » من الموت ! فنظر وراءه يستعرض حياته  
فإذا هي أيام تنقضى كلها في كسب الشهرة الأدبية دون أن  
يتمتع فيها بشيء من الحياة نفسها ، فضحك من نفسه وسخر ،  
وتمنى لو قضى تلك الأيام الدابرة في حياة بسيطة سعيدة ، ولما  
جاءته منيته سنة ١٩٠٣ ، كان على يقين أنه لم يعمل في حياته  
إلا عبثاً

ولكن لا ! لم يكن عبثاً ما أتجه « سبنسر » ، على  
الرغم من المعارضة القوية التي قوبل بها في آخر أيامه من العلماء  
ورجال الدين ، معارضة كادت تمحو اسمه من الأذهان محوياً .  
فالمقد كان بحق أعظم فيلسوف إنجليزي في القرن التاسع عشر ،  
وكان مما عمله أن قرب المسافة بين الفلسفة والأشياء الواقعة

لقد نظر الآن فترى أنفسنا على قمة من الفكر لم يرتفع إليها  
« سبنسر » ، فلنذكر أن هذا الفيلسوف العظيم هو الذي رفعنا

فوق أكتافه حتى أصبح منا في أسفل ، ولئن كان العالم حتى اليوم لم ينصفه حق الإنصاف ، فيقينا أنه مصادف عند الأخلاف - خير الجزاء ، بعد أن يكون قد انمحي من القلوب ما استكن فيها نحوه من حفيظة وحقد

فردريك نيتشه  
netſe:

Friederich Nietzsche

f r i e d r i c h

(١) مقدمات نيتشه :

كان « نيتشه » وليد « دارون » ، وصنواً لمواطنه « بسمارك » في نزعته ، ولا يخذعنا منه أنه سخر من أشياع التطور في إنجلترا ، ومن أتباع الوطنية في ألمانيا ، فلقد عودنا أن يهاجم أولئك الذين كان لهم عليه أقوى الأثر ، وأن يمجّد الفضل باتهام من أسدى إليه فضلاً

جاء « نيتشه » فانتزع من نظرية « دارون » نتيجتها الحتمية في الأخلاق في غير خوف ولا وجل ، فإذا كانت الحياة هي تنازع البقاء وبقاء الأصلح دون غيره ، فالقوة إذن هي الفضيلة السامية ، والضعف هو النقيضة والشر . الخير هو الذي

يستطيع أن يحيا ويظفر ، أما الشرف فهو ما يخور ويهوى . هذه  
هي النتيجة اللازمة لمبدأ تنازع البقاء ، ولكن أشياع « دارون »  
في إنجلترا ، ورجال الفلسفة اليقينية في فرنسا ، ودعاة المذهب  
الاشتراكي في ألمانيا ، جزعوا من هذه النتيجة المروعة فأحجموا  
عن انتزاعها وإعلانها ، ومن العجيب أن هؤلاء جميعاً كان لهم  
من الجرأة ما ينكرون به الديانة المسيحية ، ولكنهم لم يجرؤوا  
أن يكونوا مناطقة صريحين في منطقتهم ، وأن يرفضوا الأخلاق  
السائدة ، فأكبروا مع الناس الدعة والرقعة والإيثار ، وما إليها  
من أخلاق تنفر عن المسيحية . . . ثم أتى « نيتشه » فسلم  
بمقدمة التنازع في الحياة ، ولم يتردد في أن يولد منها نتائجها  
المحتومة في الأخلاق

لقد أتم « دارون » بغير قصد منه ما بدأه الموسوعيون  
(الانسيكلوبيديون) من حيث إزالة الأساس اللاهوتي الذي  
تقوم عليه الأخلاق ، ولكنهم تركوا مبادئ الأخلاق نفسها  
دون أن يمسوها بنقد أو بهدم ، فكانت كالبنايا المعلق في الهواء  
الذي لا يرتكز على أساس ثابت ، فأصبحت الحاجة ماسة إلى  
من يعيد بناءها ، ولكن على أساس بيولوجي : إن كل ما نريده  
في هذه المعركة التي نسميها الحياة هو القوة لا الطيبة ، هو

الكبرياء دون الخنوع ، هو الذكاء المصمم لا الإيثار . . . أما المساواة والمبادئ الديمقراطية فمناقضة لنظرية بقاء الأصاح ، فلا يقصد التطور في سيره إلا العباقرة دون السوقة . . . إن الكامة في كل مواضع الخلاف للقوة لا للعدالة

فإن كان هذا حقاً ، فليس أعظم من « بسمارك » ولا أقوى منه دلالة على المثل الأعلى ، فهو رجل عرف حقائق الحياة فأعلن في غير استحياء : « أن لا إيثار بين الأمم » وأن شؤون الدولة لا ينبغي أن تقررها أصوات النوابين ولا بلاغة الخطباء ولكن أداتها هي الدم والحديد ، فياله من ريح عاتية عصفت بأوروبا لتقتلع من أرضها الأوهام الفاسدة والديمقراطية السائدة ! إنه في شهور قلائل فرض قيادته على النمسا المحطمة فرضاً ، وفي شهور قلائل أخضع فرنسا التي كانت لا تزال تترنح تيهابذ كرى نابليون ، وفي تلك الشهور القلائل عينها اضطر الدويلات الصغيرة في ألمانيا أن تندمج كلها لتكون إمبراطورية جبارة ! هذه هي الأخلاق الجديدة ، هذه هي أخلاق القوة ! . . . ولكن هذا الاتجاه الحربى انذى أخذ يتزايد في ألمانيا كان لا بد له من صوت يعبر عنه ، كما كان لا بد لإرادة القتال — التي كانت تجميش في صلوات ألمانيا — من فلسفة تبررها وتؤيدها ، لأن الديانة المسيحية

لا تدعمها ، وفي الفلسفة الداروينية لها دعامة قوية إذا ما أضعفها ؛  
قليل من الجرأة .... فصادفت هذه الجرأة في نيتشه ، فأصبح  
هو اللسان المعبر عن دخيلة أمته

(٢) نشأته :

وعجيب أن ينحدر هذا الثائر من أب قسيس ، بل إن  
أجداده لأبيه وأمه كانوا سلسلة متتابعة من رجال الدين .  
ولكن أى عجب ؟ إنه هو نفسه في أعماقه مبشر بالمسيحية ؛ إنه  
لم يهاجم المسيحية إلا لأن فيه كثيراً من روحها الأخلاقية ،  
وليست فلسفته إلا محاولة الإصلاح ، فهي ميل قوى نحو الرقة  
والرحمة والسلام ... وكانت أمه سيدة تقية ورعة تتسك بمذهبها ،  
في تزمت ، فجاء ابنها على مثالها من الورع والعفة ، وإن هذا  
نفسه هو السبب في هجومه على التقوى : لكم اشتاق ذاك  
القديس التقى أن يرتكب خطيئة !

ولد في Röcken من أعمال بروسيا في اليوم الخامس عشر  
من أكتوبر سنة ١٨٤٤ ، وشاءت المصادفة أن يكون هذا  
اليوم نفسه يوم ميلاد « فردريك وليام » الرابع ملك بروسيا ،  
ولما كان أبوه مربيا لكثيرين من أعضاء الأسرة المالكة

فقد اغتبط لهذه المصادفة السعيدة وأطلق على ابنه اسم الملك « فردريك » تيمناً به : « وإن في اختيار هذا اليوم لميلادى لفضلاً واحداً ، وهو أن مظاهر الفرح كانت تسرى بين الناس أجمعين يوم عيد ميلادى طوال عهد طفولتى »

ومات أبوه وهو ما يزال طفلاً ، فتناول تر بيته طائفة من النساء المتمسكات بأهداب الدين ، وكن يدللنه ويعاملنه فى رقة ولطف ، حتى نشأ حساساً ، يمتب أبناء السوء من جيرانه ، إذا ما سلبوا الأوكار من أطيارها والحدائق من أثمارها ، ويكره أن يرى لداته من الصبية يلعبون « جنوداً » وينطقون بالكذب ، ولعل رفاقه فى الدراسة لم يخطئوا حين أطلقوا عليه اسم « القسيس الصغير » ، وقال فيه أحد هؤلاء الأصدقاء إنه « كالمسيح فى معبد » . وكان يلذ له أن يعتزل الناس ليطالع الإنجيل لنفسه أو يتلوه على مستمعين فى حماسة مشتعلة وشعور ملتهب ، حتى إن عينيه كثيراً ما كانتا تجودان بالدمع أثناء القراءة . . . ولكن إلى جانب هذا كانت فيه قوة خلقية وكبرياء كامن ، وقد أنفق حياته كلها يبحث عن الوسائل الجسدية والعقلية التى تقوى من نفسه وتخلق منه رجولة مثلى ولما بلغ سن الثامنة عشرة فقد الإيمان فى إله آبائه ، وقضى

ما بقي من حياته يلتمس لنفسه إلهاً جديداً ، ثم أيقن أنه وجده في السوبرمان (الإنسان الأعلى) ، ولقد قال فيما بعد إنه لم يلق عناء في أن يتخذ لنفسه ذلك الإله الجديد ، ولكنه كان مخدوعاً في ذلك بغير شك ؛ أو هو على الأصح يخطئ الرواية عن نفسه ، فما ولى عن إلهه القديم حتى ولّت عنه ابتسامه الحياة وبهجتها ، إذ كان الدين زبدة حياته ولبابها ، فلما نبذه لم يعد للحياة في نفسه معنى

فلما كان عام ١٨٦٥ عشر بكتاب « شوبنهور » « العالم كإرادة وفكرة » فوجد فيه كما قال : « مرآة طالعت فيها العالم ، والحياة ، بل وطبيعة نفسى ، مرسومة في جلال مخيف » تناول « نيتشه » هذا الكتاب وأقبل عليه إقبالا قويا يقرؤه في نهم شديد : « إنه ليبدو لى أن « شوبنهور » كان يخاطبني أنا . لقد أحسست فيه شعوره المتحمس ، وخيل إلى أنى أشهده ماثلاً أمامى فى كل سطر كأنما ينادينى نداء صارخاً أن انهض لإنكاره وتفنيدته . وكان لقراءة « شوبنهور » فى نفسه أثر عميق إذ طبعته بميسمها القاتم ، ولونت فكره بصبغة من التشاؤم لم تفارقه ، فلبث تعساً فى أعماق نفسه حتى حين أراد أن ينكر التشاؤم ويفنده باعتباره صورة من صور الضعف والتدهور



ولما بلغ فيلسوفنا سن الثالثة والعشرين انخرط في سلك الخدمة العسكرية ، وكان يرجو أن تعفيه الدولة من الجندية لما في بصره من ضعف ، ولأنه الابن الوحيد لأمه الأرملة ، ولكن ~~ولكن وجعلهم يفلج ، إذ كان الجيش عندئذ لا يتعفف حتى~~ عن الفلاحة ! ولكن حدث أن هوى مرة من ظهر جواده هوى تأثرت له صحته تأثراً بالغاً لم يسع قائد فرقته أمامه إلا أن يطلق سراحه ؛ فغادر « نيتشه » الجيش وذهبه مليء بالأوهام الخاطئة عن روعة الجندية لأنه لم يلبث في خدمة الجيش مدة تكفي للحكم الصحيح . غادر الجيش وهو ما يزال مأخوذاً بالحياة الأسبرطية للنيضة ، بحياة الأمر والطاعة والصبر على العناء والنظام . . . لقد قدس الجندية لأن صحته حالت دون أن يحيا حياة الجنود

ولم يكد يترك الجيش حتى انتقل إلى تقيضها — أعنى الحياة العلمية ، فأعد رسالة نال بها إجازة الدكتوراه في الفلسفة ، ولما بلغ الخامسة والعشرين عين أستاذاً لأصول اللغة القديمة في جامعة « بال » وأخذ من مكنه ذلك يصفق لأعمال « بسيلك » الدامية ويعتذر عن نفسه لاشتغاله بمهنة خاملة تدعو إلى الانكماش والهدوء . . . ولقد أغرم في تلك الفترة من حياته

بالموسيقى حتى إنه مهر في العزف على البيانو ، ومن قوله : « إنه  
بغير الموسيقى تكون الحياة خطأ » . ولم يكن « ريتشارد فخر »  
وهو عبقرى الموسيقى الجبار ، بعيداً عنه حينئذ ، إذ كان يسكن  
قريباً من « پال » في مدينة Tribschen مع زوجة رجل آخر .  
وقد أرسل إلى « نيتشه » يدعوه ليقضى معه عيد الميلاد  
سنة ١٨٦٩ ، فأعجب الفيلسوف بالموسيقى النابغ ، وأخذ في  
تأليف أول كتبه في الفن ، بدأه بالدراما اليونانية . وصعد  
« نيتشه » إلى قمة الألب ليكتب مؤلفه في هدوء بعيداً عن جلبة  
الحياة الصاخبة ، حتى جاءه وهو في عزلة سنة ١٨٧٠ أن ألمانيا  
وفرنسا قد نشبت بينهما الحرب .

ماذا عساه يصنع وقد أتاه ذلك النبأ ؟ ها هي ذى روح  
اليونان وآلهات الشعر والقصة والفلسفة والموسيقى كلها قد  
أسلست له القياد واستسلمت ؛ أیظل في عزلة ليضی في كتابه ؟  
ولكنه لا يستطيع أن يقاوم نداء أمته ، وإن في هذه التلبية  
الوطنية نفسها لشعراً بالغاً ... هبط من مرقاه في أعلى الجبل ،  
وأخذ سبيله إلى الحدود ليشارك في القتال ، فلما بلغ مدينة  
فرانكفورت شاهد فريقاً من الجنود الفرسان يسرون خلال  
المدينة في رهبة وعظمة وجلال يأخذ بالألباب . ها هنا ، وفي تلك

اللحظة - كما يروى نفسه - لمعت في رأسه فكرة كانت أساساً فيما بعد لفلسفته كلها : « أحسست للمرة الأولى أن أسمى وأقوى إرادة للحياة لا تعبر عن نفسها في التنازع التعس من أجل البقاء ، بل في إرادة القتال ، إرادة القوة ، إرادة السيطرة » ولكن لم يمكنه بصره العليل من ممارسة الجندية فاكتمى بالتمريض في الجيش . وعلى الرغم من أنه في مهنته هذه شهد كثيراً من ألوان الشقاء إلا أنه مع ذلك لم ير هول القتال في ميدانه ، ولورآه لما جعل منه مثله الأعلى . وغريب أن تصبو نفسه إلى حياة الحرب ، وهو ذلك الذي كان يتأثر للجرحى عندما يقوم بتمريضهم تأثراً شديداً والذي كانت تصيبه العلة إذا شهد دماً يتدفق ، حتى إنه مرض ولم يقو على متابعة مهنته التي اختارها لنفسه ، فانتقل إلى بلده عليلًا مهتماً ، ومنذ ذلك الحين ظلت له روح الفتاة في رقتها وضعفها ، ولكنها تسترت بدرع الجندي المحارب

(A) نيتشه و فجنر :

نشر « نيتشه » سنة ١٧٨٢ أول كتبه «مولد المأساة من روح الموسيقى» فجاء آية فريدة في أساوبه الشعرى الذى لم يكن

لِيُنْتَظَر من عالم لغوى ... وأشار في هذا المؤلف إلى الإلهين  
الذين كانا موضع التقديس من الفن اليونانى : فأولهما  
« ديونيسوس » Dionysus (أو «باكوس» Bacchus) وهو  
إله الخمر والمرح والحياة الصاخبة واللذة والطرب والمغامرة  
والمخاطرة واحتمال العناء فى جرأة وشجاعة ، وهو إله الغناء  
والموسيقى والرقص والقصة ( الدراما ) . . . ثم جاء بعدئذ  
« أبولو » Apollo وهو إله السلام والدعة والبطالة وإحساس  
الجمال والتأمل العقلى ، والنظام المنطقى والهدوء الفلسفى ، وهو إله  
التصوير والنحت والشعر الغنائى . . . . واتحد هذان المثالان  
الأعليان فانتجا أسمى آيات الفن اليونانى — إذ امتزج  
ما فى « ديونيسوس » من قوة الرجولة الجياشة بما فى « أبولو »  
من جمال وديع هادئ — فكان « ديونيسوس » يوحى فى الدراما  
بالموسيقى<sup>(١)</sup> ، وكان « أبولو » يوحى بالحوار

ولعل أعمق معالم الدراما اليونانية هو تشاؤم « ديونيسوس »  
وإعلانه لذلك التشاؤم عن طريق الفن ، فلم يكن اليونان شعباً  
متفائلاً فرحاً ، بل إنهم درسوا الحياة دراسة جيدة وأدركوا قصر  
أمدها فانكروها ؛ انظر كيف أجاب Silenus « سيلينوس »

حين سألته «ميداس» Midas : ما أحسن ما يصيب الإنسان من الأقدار؟ فقال: «أتم يا أناس اليوم ويا من تستثرون الرأفة، أتم يا أبناء الأحداث والأسى، لماذا تضطرونني إلى القول بأحسن الأقدار وهو ما لم يُسمع به بعد؟ أحسن الأقدار جميعاً شيء مستحيل النوال — فهو ألا يولد الإنسان وأن يكون ~~عديماً~~ ويولد ذلك في الأفضلية أن يموت مختصراً<sup>(١)</sup>»، هذه هي نزعة اليونان الذين سبقوا «شوبنهور» في تشاؤمه، ولكنهم تغلبوا على حزنهم بسمو فئهم: فمن شقاوتهم ولدوا مناظر الدراما (المأساة)، ليروا في مآسيهم ما يبرر الحياة، إذ وجدوا في تبرير الوجود ضرباً من الفن والجمال، فالتشاؤم وحده دليل الضعف والتدهور، والتفاؤل وحده علامة الفكر السطحي، أما التفاؤل الحزين، أو التفاؤل في المأساة، فهو صفة الرجل القوي الذي ينشد عمق التجربة واتساعها ولو كان ذلك على حساب ما يلاقى من نصيب وأسى، وإنه ليسره أن يجد أن التنازع هو قانون الحياة، «فالمأساة نفسها برهان على أن اليونان لم يكونوا متشائمين». ولقد كان عهد هذا الضرب من المأساة — وهو ما قبل «سقراط» — أزهر عهد الإغريق

(١) الاختصار: الموت في ريعان الشباب

ثم جاء «سقراط» ، نموذج الرجل النظري ، فكان علامة على انحلال الخلق اليوناني ، إذ «أخذت قوة الجسد والروح القديمتين يضحى بهما شيئاً فشيئاً من أجل ثقافة عقلية مشكوك فيها ، وهي تتضمن انحطاطاً شديداً في قوى البدن والعقل» . لقد حلت الفلسفة النقدية محل الشعر الفيلسوف الذي كان يسود قبل «سقراط» ، وجاء العلم مكان الفن ، والعقل بدل الغريزة ، واستبدال باللعب الحوار والنقاش ، فأصبح «أفلاطون» الرياضى بتأثير «سقراط» «أفلاطون» المتأمل في مظاهر الجمال ، وانقلب «أفلاطون» القصصى «أفلاطون» المنطق ، وعادى العاطفة وازورّ عن الشعر ، فكان كأنما هو «مسيحي قبل المسيح» ، واشتغل في بحث نظرية المعرفة . . . لقد نقشت على معبد «دلفي» هاتان العبارتان اللتان تحويان حكمة لاعاطفة فيها : «اعرف نفسك» و«لا تُفْرِطْ في شيء» . وانخدع «سقراط» و «أفلاطون» وتوهما أن الذكاء هو الفضيلة الوحيدة ، كما أعلن «أرسطو» نظريته المشبّطة للهمم ، أعنى نظرية الأوساط<sup>(١)</sup> . . . إن الشعب في فتوته ينتج الأساطير والشعر ، كما أنه في تدهوره ينتج الفلسفة والمنطق ، فلقد أنجبت

---

(١) نظرية الأوساط : هي نظرية أرسطو القائلة إن كل فضيلة وسط

اليونان في صباها « هوميروس » و « أسخيلوس » Aeschylus ،  
ولكنها جاءت في عهد انحطاطها « بيوربيدز » Euripides ،  
وهو الذي حاول أن يكتب القصة بالمنطق ، ويهدم الأسطورة  
بالعقل ، هو صديق « سقراط » الذي استبدل بموسيقى  
« ديونيسوس » حوار « أبولو » وخطابته

فلا غرابة إذن أن أطلقت راعية معبد « داني » على  
« سقراط » لقب أحكم اليونان ، وقالت إن « يوربيدز » هو الذي  
يتلوه في حكمته ؛ ولا عجب أن أدركت غريزة « أرسطوفان »  
التي لا تخطئ ما بين ذينك الرجلين من شبه ، فصبت عليهما  
معاً شعور اللقت والكراهية ، ورأت فيهما علامة لانحطاط  
الثقافة ... ولكن الرجلين أصبحا موقفهما الخاطئ ، فكانت  
آخر قصة كتبها « يوربيدز » ( قصة The Bacchae ) استسلاما  
منه « لديونيسوس » كما أخذ « سقراط » في سجنه يتدرب  
على موسيقى « ديونيسوس » لكي يحقف لذع ضميره ، وتقد  
ساءل نفسه : « إن مالا أفهمه أنا لا يكون غير معقول لعدم فهمي  
له . أفلا يجوز أن يكون هنالك عالم للحكمة يتلاشى فيه المنطق ؟  
ألا يجوز أن يكون الفن ضرورة لا بد منها ومكملا للعالم لا محيى  
عنه ؟ » ... ولكنهما أذعنا للفن في وقت متأخر بعد أن ترك

المنطق والعقل آثاراً لا تمحى ، فتدهورت بهما المأساة والأخلاق  
عند اليونان . . . نعم لقد سلم الشاعر « يور بيدز » والفيلسوف  
« سقراط » أخيراً بقوة الفن ، ولكن بعد أن عمل المنطق فيهما  
عمله ، فكانا نهايةً لعصر الأبطال وخاتمة لفن « ديونيسوس »

ولكن ألا يُقدر لعصر « ديونيسوس » أن يعود ، ألم يهدم  
« كانت » العقل النظرى بضربة قاضية فدكه دكا من أساسه ؟  
ثم ، ألم يبشر « شوبنهاور » بأصالة الغريزة ؟ . . . وهاهو ذا  
« ريتشارد فجنر » ، أليس هو « اسخيلوس » آخر جاء ليجدد  
الأساطير ، ويوحد بين المأساة والموسيقى من جديد على نحو  
« ديونيسى » . لقد تفرع من جذور « ديونيسوس » المتأصلة

في الروح الألمانية قوة لا تشبه الثقافة السقراطية في شيء . . .  
أعنى الموسيقى الألمانية . . . في فلسكها الفسيح ، من « باخ »  
إلى « بيتهوفن » ، ومن « بيتهوفن » إلى « فجنر » . ولئن كانت  
الروح الألمانية كثيراً ما تأثرت بفن « أبولو » الذى يسود  
في إيطاليا وفرنسا ، فليس ذلك عن طبيعة متأصلة فيها بل هو  
محض استهواء وتقليد ، وليوقن الشعب الألماني أن غرائزه  
أسلم من هذه الثقافات المتدهورة ، وعليه أن يصلح الموسيقى  
كلما أصلح الدين ، وأن يصب قوة كقوة « لوثر » الجبار في



الفن والحياة .. فمن يدري ؟ عسى أن تلد ألمانيا مما تتمخض  
به الآن من روح حربية عصراً جديداً من عصور الأبطال ،  
وعسى أن تولد المأساة من روح الموسيقى مرة أخرى ..  
ولكن لم يلبث « نيتشه » أن خاب رجاؤه في فن فجر -

(٤) أنشودة « زرادشت » :

ها هو ذا « نيتشه » بلوذ بالعلم والفلسفة بدل الفن الذي  
خاب فآله فيه بعد أن علق عليه الآمال الجسام في أن يعيد عصر  
البطولة والرجولة ؛ ولقد أراد أن يهدئ من عواطفه المضطربة ،  
فلجأ إلى تحليلها — كما فعل « سبينوزا » — تحليلاً دقيقاً ،  
وأثبت نتائج بحثه في كتاب أهدها إلى « فولتير »

وشاء الله لهذا الفيلسوف أن يصاب بالعلة المضنية في جسمه  
وعقله وهو لا يزال في زهرة عمره ؛ فأخذ يدنو من الموت رويداً  
رويداً ، وقد حدث أن اشتدت عليه وطأة المرض . فقال  
لأخته : « عديني إذا متُّ ألا يقف حول جدثي إلا الأصدقاء ،  
فلا يسمح بذلك للجمهور المتطلع . ولا تدعى قسيساً أو غيره  
ينطق بالأباطيل بجانب قبري في وقت لا أستطيع أن أدافع عن  
نفسى فيه ، إني أريد أن أهبط إلى قبري وثنيا شريفاً » ،

ولكنه أبلّ من مرضه ولم يمت ، فنهض من فراش المرض  
محباً للصحة والشمس والحياة والضحك والرقص ، كما نشأت له  
من مرضه أيضاً إرادة قوية سببتها محاربتة للموت ، وأخذ يحس  
حلاوة الحياة ونعيمها حتى في أشد أوقاتها مرارة وألماً ، هذا  
وقد كان من نتائج المرض كذلك رأى له يوافق به فلسفة  
« سينوزا » من حيث الجبر والإيمان بالقدر ، فقد سلم بهذا وقبّله  
عن رضى وغبطة : « عندى أن العظمة . . . ليست فقط في أن  
تصبر لأحكام الضرورة ؛ بل أن تحبها كذلك » ، ولكن  
وأسفاه ، ما أرخص القول وأغلى العمل !

لقد قال بهذا ولكنه عجز أن يعمل به إذ عز عليه ما كان  
ينشد من طمأنينة وهدوء ، ولم يستطع ألبتة أن يعيش بين الناس ،  
فانتقل إلى مرتفعات الألب ، لا يريد أن يرى رجلاً ولا امرأة ،  
بل ولا يشعر للإنسان بحب ، وإنما يريد أن يتحلق من فوق  
هذا الإنسان . . . وهناك في عزلته على ذرى الجبل أوحى إليه

بكتابه الأعظم

جلست هنالك أنتظر — أنتظر لا شيء

وأنعم بما هو فوق الخير والشر ، فأنعم بالضوء تارة

وبالظل طوراً ؛ لم يكن تمت إلا

نهاراً ، وبحيرة ، وظهر ، وزمان لا ينتهي  
وفجأة يا صديقي أصبح الواحد اثنين  
إذ مر بي « زرادشت »

مر به « زرادشت » وهو في عزاته « فارتفعت روحه ،  
وظفت على كل ما يحدها » لأنه قد وجد فيه معلماً جديداً ،  
والهاً جديداً — هو « السوبرمان » — كما وجد ديناً جديداً  
هو التكرار الأبدى للانسان . . . انظر كيف صعدت الفلسفة  
إلى مستوى الشعر بقوة حماسته وصدق إلهامه ! . . . « بلطفني  
أستطيع أن أعني أنشودة ، وسأغنيها على الرغم من وحدتي في  
بيت منعزل ، ومن أنه لن يصغي إليها إلا أذناني وحدها » .  
« يا أيها النجم الساطع ! ماذا عسى أن تكون سعادتك لو لم ينعم  
بصوتك من نضيء أنت من أجلهم ؟ . . . انظر ! لقد أحييتني  
حكمتي وأصبحت كالنحلة التي جمعت من العسل أكثر مما  
تحمل ؛ إني بحاجة إلى أيد تمتد لقطعه » . نعم لم يستطع  
« نيتشه » أن يخزن حكمته في نفسه كما اشتهى ؛ إذ امتلأت  
بها نفسه حتى فاضت ، ولهذا كتب مؤلفه : « هكذا قال  
« زرادشت » عام ١٨٨٣ »

كان هذا الكتاب آية « نيتشه » ، وقد أدرك هذا بنفسه ،

فكتب عنه يقول : « إنه مؤلف فريد » ويقول : إنه شعر لم يرتفع إليه الشعراء ، وأتينا لوجمعنا كل من شهد العالم من عطاء الرجال لما استطاعوا متكاتفين أن يأتوا بحوار واحد من محاورات « زرادشت » . . . يالها من مبالغة ! ولكنه بغير شك من أغرب ما أنتج القرن التاسع عشر من كتب ، ومع ذلك فقد أبت سخرية الأيام إلا أن يؤجل طبع الكتاب حين تقديمه للناس لأنه كان يشتغل بإعداد كتاب ديني ، فلما فرغ الناشر رفض أن ينشر الجزء الأخير من الكتاب لأنه تافه من الوجهة التجارية ، ولذلك اضطر المؤلف أن يطبعه على حسابه الخاص . . . فلما تم طبع الكتاب لم يُبع منه إلا أربعون نسخة ، وأهدى منه سبع نسخ فلم يردّ عليه منهم إلا واحد يقرر أن قد وصله الكتاب دون أن يذكر كلمة واحدة في تقييده . . . ليت شعري هل شهد التاريخ رجلاً في مثل هذه العزلة الموحشة ؟ وهاك موجزاً له :

يهبط زرادشت ، وهو رجل في سن الثلاثين ، من ذروة جبله التي كان قد اعتكف فيها ليسبح في تأمله وفكره ، يهبط لكي يذيع آراءه في أغمار الناس كما فعل زميله الفارسي القديم « زرادشت » ، ولكن أغمار الناس لا تكاد تصغي إليه حتى

تشهد على مقربة منها رجلاً يلعب على الحبل ، فتنصرف عن « زرادشت » وتلتف حول ذلك اللاعب ، ولكن اللاعب لا يلبث أن يسقط ويموت ، فيقبل عليه « زرادشت » ويحمله على كتفيه لكي يودعه مستقره الأخير ، قائلاً يناجيه : « إنك ملأت حياتك بالمغامرة ولذلك فسأدفنك بيدي » ، لأن أولى تعاليم « زرادشت » هي : « املأ حياتك بالخطر . شيد مدائنك على مقربة من بركان فيزوف . ابعث بسفائنك إلى البحار المجهولة . عش في حرب دائمة »

ولكن يقول « نيتشه » تذكّر فوق كل ذلك أن تنكر العقائد جميعاً ... لقد صادف « زرادشت » وهو هابط إلى أسفل الجبل ناسكا شيخاً أخذ يتحدث عن الله ، فانفرد « زرادشت » وخطب نفسه قائلاً : « هل يمكن أن يكون ذلك حقاً ؟ يظهر أن هذا القديس لم يسمع بعد في غابته أن الله قد مات ! » نعم لقد مات الله وماتت الآلهة جميعاً :

« لقد اختتم الآلهة القدامى حياتهم منذ عهد بعيد . حقا لقد كانت خاتمة جميلة مرححة ؟

إنهم في موتهم لم يتلكأوا . . . . بل أضحكوا أنفسهم حتى الموت ! وفي تلك اللحظة نهض إله فالقي كلمة هي أبعد ما تكون

عن صفات الآلهة ، إذ قال : « ليس تمت إلا إله واحد ! فليس من قبلي آلهة ! ... »

فضحك الآلهة جميعاً حتى اهتزوا على مقاعدهم ثم صاحوا :  
« أليس من عدالة الإيمان أن يكون هنالك آلهة عدة لا إله واحد ؟ » ألا فليصغ كل من له أذنان هكذا قال « زرادشت »

ياله من إلحاد مرح ! فليس هنالك إله ولا آلهة « وإلا فماذا عسى أن يُخلق لو كان تمت آلهة ؟ ... إذا كان هنالك آلهة فكيف أطيق ألا أكون إلهاً ؟ وإذن فلا آلهة هناك »  
« إني أهيب بكم يا إخواني أن تخلصوا عهدكم للأرض ، وألا تصدقوا من يحدّثونكم عن أمل سماوى ! إنهم ينفثون فيكم بذلك السمّ سواء أعلموا بذلك أم لم يعلموا »

~~ألمت هذه من ندقة ؟ ولكن « زرادشت » يشكو أنه لم يعد بين الناس من يعرف العبادة ! ويقول عن نفسه إنه أتقى من لا يعتقدون في الله . إنه ليتطلع إلى العقيدة ويشفق على كل من يتألمون مثل ألمه من السأم والمضجر . فلقد مات الله القديم وليس تمت حتى اليوم إله جديد ولد في المهد . وهنا يعلن اسم الإله الجديد فيقول :~~

« لقد ماتت الآلهة جميعاً ونريد الآن أن يعيش الشوَرَمَان

(الإنسان الأعلى) . . . . . إننى أبشركم بالإنسان الأعلى . يجب

أن يأتى من الإنسان من يفوق الإنسان ، فماذا فعلتم لتسموا

عليه ؟ . . . إن أجلّ ما فى الإنسان هو أنه جسر لا هدف .

إن ما يُحَبَّبُ فى الإنسان هو أنه انتقال وتهديم

إننى أحب أولئك الذين لا يعرفون الحياة إلا بالموت

فهؤلاء هم الذين يتسامون

إننى أحب أولئك الذين لا يبحثون وراء النجوم عن سبب

ليمتوا ويضحوا بأنفسهم من أجله ، الذين يضحون بأنفسهم

للأرض لكي تصبح الأرض يوماً مهبط الإنسان الأعلى . . .

لقد حان الحين للإنسان أن يحدد غايته . لقد آن الأوان

للإنسان أن يبذر جرثومة مثله الأعلى . . .

حدثونى يارفاقى ! أهى الغاية التى تحتاج إلى الإنسانية أم

الإنسانية هى التى تعوزها الغاية ؟

وهنا خشى « نيتشه » أن يظن كل قارىء فى نفسه بأنه

الإنسان الأعلى المنشود ، فصرح بأن الإنسان الأعلى لم يولد

بعد ، وأتينا لسنا إلا مقدماته التى يتفرع عنها والتربة التى ينبت

فيها . . . ثم قال إن السعادة لم تخلق لنا ، إنما قد خلقت للإنسان

الأعلى وحده .

هكذا خلق « نيتشه » الله في صورة نفسه ، ثم لم يكتب بهذا بل كتب لنفسه الخلود فقال : إن التكرار الأبدي موعده بعد وجود الإنسان الأعلى . فسيعود كل شيء بالتفصيل الدقيق مرة ومرة إلى مالا نهاية ، حتى « نيتشه » سيعود ، وهذه الأمة الألمانية التي يعيش بين ظهرانيها ، والتي تمجد الدم والحديد ستعود ، كما تعود كل مجهودات العقل البشرى من ظلمة الجهل إلى « زرادشت » . ألا ما أعجبه من رأى ، ولكن كيف يمكن ألا يكون رأياً مصيباً ؟ إن الصور التي يمكن أن تتشكل فيها الحياة محدودة مهما كثرت ، ولكن الزمان لانهاى غير محدود ، فلا بد يوماً أن تجتمع الحياة والمادة على صورة سبق لهما أن اجتمعا بها ، وهكذا سيعيد التاريخ سيره من بدئه إلى منتهاه . إلى هذا الحد المتطرف من التناسخ ذهب « نيتشه » ، فلا غرابة إذا رأينا « زرادشت » حين يصل في حديثه إلى هذا الدرس الأخير يفزع ويمسك عن الحديث إلى أن سمع صوتاً يناديه قائلاً : « ما بك يا « زرادشت » ؟ قل كلمتك ثم تقطع إرباً ! »

### (٥) أخلاق البطولة :

لم يكذب يفرغ « نيتشه » من كتابة « زرادشت » حتى اتخذها إنجيلاً ، بحيث لم تكن كتبه التالية إلا شروحاً له وتعليقاً



عليه ، حتى إذا لم تكن أوروبا قد استساغت شعره استطاعت أن تفهم نثره . . . .

ولكن من عسى أن يصغى إليه بعد كتاب « زرادشت » الذى بدا للناس غريباً فتمسكوا له ولكتابه ، فأنكره أعز أصدقائه . وأما زملائه العلماء الذين كانوا معه فى جامعة « بال » والذين كانوا قد أعجبوا أشد إعجاب « عمود المأساة » فلم يسعهم اليوم إلا أن يثرثوا رجلاً افتقده العلم ولم يرحب به الشعر . . . .  
وشاء الدهر أن تكون عزلة الفيلسوف تامة ؛ فهجرته أخته التى كانت تخفف عنه أعباء الحياة لتزوج من رجل يمقت « نيتشه » لأرائه ، وسافرت مع زوجها إلى بارجواى ، وطلبت إلى أخيها العليل الشاحب أن يرافقها إلى تلك البلاد لعلها تقوّم من صحته ، ولكن « نيتشه » آثر حياة العقل على صحة البدن ، فلم يرد أن يغادر ألمانيا حيث المعركة الفكرية حامية الوطيس قائلاً : إنه لا مندوحة له عن أوروبا لأنها عنده « كالمحف القافى » . . . .  
ولقد أخذ يجول بين أنحاء أوروبا لعله يصادف فيها مكاناً يطمئن إليه ، فذهب إلى سويسرا والبندقية وجنوا ونيس وتورين ، ثم حلا له أن يكتب بين الحمام التى تتجمع حول تماثيل « كنيسة سان مارك » ولكنه لم يستطع أن ينعم بما يريد لأن عينيه المريرتين

لم تقويا على أشعة الشمس ، فانتبذ غرفة مظلمة على سطح وأغلقها  
من دونه وأسدل فيها الستائر ثم انصرف إلى الكتابة والتأليف  
ولكن عيناه أيضاً لم تمكناه من المضي في عمله هذا ، فلم يؤلف  
كتاباً كاملاً ، بل أخذ ينثر مجموعة من الحكم والمبادئ جمعها  
فيما بعد في كتابين ، وكان رجوهذين الكتابين أن يكونا  
معولاً يهدم الأخلاق القديمة السائدة ، وأن يمهّد الطريق  
لأخلاق الإنسان الأعلى . . . ولقد عاد في بحثه هذا عالماً لغويا  
إذ أراد أن يؤيد مبادئه الأخلاقية بأصول لغوية ، فيلاحظ أن  
في اللغة الألمانية كلمتين بمعنى سيئ وهما Böse و Schlecht .  
فأما الكلمة الأولى فيستعملها رجال الطبقة العليا في حديثهم عن  
الطبقة الدنيا ومعناها : سوقى أو تافه أو سيئ . وأما الثانية  
فتستخدمها الطبقة السفلى إذا ما تحدثوا عن الطبقة العليا  
ومعناها : شاذ أو غير مفهوم ، أو خطر ، أو مضر ، أو قاس ،  
فمثلاً « نابليون » كان سيئاً من هذا النوع (Böse) . . كذلك  
كلمة (Gut) لها معنيان يضادان الكلمتين السالفتي الذكر ؛ فتقولها  
الطبقات الأرستقراطية بمعنى قوى أو باسل أو جباراً ورجل  
حربي ، أو إلهي<sup>(١)</sup> . أما غمار الشعب فيستعملها بمعنى سلمى

(١) لاحظ أن كلمة gut هذه مشتقة من gott بمعنى إله

1/10/2000

أو غير مضر أو شرف فوق ... إذن فهناك تقديران متناقضان  
للسلوك الإنساني أى وجهتان للنظر فى الأخلاق : أخلاق السادة  
وأخلاق الكافة ؛ ولقد كانت الأخلاق الأولى هى السائدة قديماً  
وبخاصة بين الرومان ، إذ كانت الفضيلة عند الرومانى هى الرجولة  
والشجاعة والإقدام والجرأة ، أما الأخلاق الثانية فقد جاءت  
موجتها من آسيا ، ومن اليهود بصفة خاصة أيام خضوعهم  
السياسى ، لأن الخضوع يولد الضعة ، وضعف الحيلة ينتج الإيثار  
— إذ الإيثار معناه طلب المعونة من الآخرين — طغت على  
أوروبا أخلاق قطعان السوق فخارت أمامها القوة وحب المخاطرة ،  
وانفسح الطريق لحب الأمن والسلام ، فاستُبدِلَ المكر بالقوة ،  
والانتقام الخفى بالانتقام العلنى ، والرأفة بالعنف ، والتقليد  
بالابتكار ، وسوط الضمير بكبرياء الشرف ... إن الشرف وثنى  
رومانى إقطاعى أرسقراطى ، أما الضمير فيهودى مسيحي  
بورجوازى ( خاص بالطبقات الوسطى من الناس ) ديمقراطى .  
إن بلاغة الأنبياء هى التى حورت الأخلاق حتى جعلت الطبقات  
الذليلة الخاضعة هى محور الفضيلة ، فأصبحت الدنيا والمتاع  
الجسدى مرادفين للشرف ، وبات الفقر برهاناً على الفضيلة  
ولقد بلغ هذا التقدير الأخلاقى منتهاه بتعاليم المسيح

الذى أعلن أن الناس سواسية في أقدارهم وحقوقهم ، فتفرعت  
عن مذهبه هذا الديمقراطية والاشتراكية ، ولصبح تقدم الإنسانية  
يوصف وفق الفلسفة الشمبية في عبارات المساواة وما في معناها ،  
ولعمري إن حياة ترتكز على مثل هذه الآراء هي حياة تنحل  
وتنزلق إلى الهلوية . ولعل آخر مراحل هذا التدهور هو تمجيد  
الرحمة والتضحية بالنفس والشعور بالعطف على المجرمين ، فذلك  
عجز من المجتمع عن إفراز ما يضر بينائه من الأفراد . إن الرحمة  
ضرب من الشلل لأننا نفقد بها بعض قوتنا الشعورية نصرفها  
في مخلوقات مرقة لا يرجى لها إصلاح ، إذ ننفقها نحو العاجز  
والمعطوب والشرير والمريض والجاني ؛ ثم إن في الرحمة شيئا  
من الغلظة والاعتداء ، فزيارتك لجارك المريض هي نزعة  
استعلاء منك ترجو من ورائها أن ترى بعينيك عجز صديقك

الأخلاق هي قبل كل شيء إرادة للقوة ، حتى الحب ، إن  
هو الإرغبة في الامتلاك : فالغزل نوع من المقاتلة ، والزواج  
ضرب من السيادة ، ولكم أهلك الحبيب حبيبته ليحول بينها  
و بين من يريد حيازتها من دونه « ولقد يخيّل إلى الناس أنهم  
في الحب برآء من الأنانية لأنهم عندئذ إنعاشدون الخير لمخلوق  
آخر ، وكثيراً ما يكون هذا الخير معارضا لخيرهم ، ولكنهم

لم يفعلوا هذا إلا ليملكوا هذا الكائن الآخر...»، وحتى حب الحقيقة عبارة عن رغبة في امتلاكها، وقد يتوق الباحث أن يكون أول مالك لها، لينعم بها وهي عذراء

إن الله أمام إرادة القوة هذه ترى العقل والأخلاق عاجزين لا حول لهما ولا قوة، بل هما ليسا إلا سلاحين في يدها لا يمكن عصيانها، فهذه النظم الفلسفية كلها لا تدل على الحقيقة المنشودة، ولكنها تصوير لرغباتنا ليس إلا، وإنك لترى الفلاسفة جميعاً يطرقون مفكرين كأنما يريدون أن يظفروا بالحقيقة المجردة، وما دروا أن أفئدتهم توحى بالفكرة قبل أن يأخذوا في التفكير، وكل عملهم هو أن يلتمسوا الأدلة التي تؤيد هذه الرغبة القلبية السابقة (ومعنى ذلك أن الإنسان يريد أولاً، ثم يحاول أن يبرهن بالمنطق على ما يريد، أي أنه لا يبدأ بالمنطق ثم ينتهي بالرغبة كما يظن)

إن هذه الرغبات الباطنية — وهي بمثابة النبضات لإرادة القوة — هي التي تحدد أفكارنا « ولقد يعنى الشطر الأعظم من نشاطنا العقلي دون أن نشعر به... ولعل التفكير الشعوري... هو أضعف التفكير»، وذلك لأن الغريزة هي العمل المباشر لإرادة القوة دون أن تشوبها شوائب الإدراك الشعوري

« فالغريزة هي أشد ما عرف الإنسان حتى الآن من ألوان الذكاء » ، ولا ريب أن الإنسان قد بالغ في تقدير إدراكه العقلي مبالغة لا مبرر لها ، إذ الإدراك عملية ثانوية سطحية .

وإنك لترى الأقوياء من الرجال قلما يحاولون أن يخفوا رغباتهم بستر من العقل ، فلهم منطقهم البسيط ، وهو : « أنا أريد » لأن الرغبة عندهم هي التي تبرز نفسها ، وذلك لأن نفوسهم لا تزال قوية سليمة خلقت للسيادة والسيطرة ، وليس فيها ثلثة يتسرب منها شيء من الضمير والرحمة والندم ... ولكن سادت في العصور الحديثة وجهة النظر اليهودية المسيحية الديمقراطية ، حتى أصبح الأقوياء أنفسهم يستحيون من قوتهم وصحتهم ، فأخذوا يتلمسون « الأسباب » لما يريدون ! إن الفضيلة الأرستقراطية مع الأسف تختفي من الوجود شيئاً فشيئاً ، وإن أوروبا « تهددها بوزية جديدة » ، فحتى « شوبنهاور » و « فوجنر » قد انقلبا بوزيين ، في نفسيهما شيء من الرأفة ، وباتت أخلاق أوروبا اليوم قائمة على أساس منفعة السوق ، حتى حيل بين الأقوياء وبين استخدام قوتهم لكي يهبطوا إلى مستوى الضعفاء ، وأصبح الخير « ألا تفعل شيئاً مما لا يقوى غمار الناس على فعله » إن الفضائل الصالحة للسوق لو انتقلت عدواها إلى القادة

الأقوياء فحولتهم إلى طينة السفلة كان ذلك سبباً إلى التدهور والسقوط ، فينبغي قبل كل شيء أن تنحني مبادئ الأخلاق أمام « اختلاف الطبقات وتدرج المراتب » ، ويجب أن تعلم جيداً أنه مما ينافي الأخلاق أن نقول ، إن ما يصلح وما يحق لفرد يصلح ويحق لفرد آخر ، فاختلاف الوظائف يتطلب اختلافات في الصفات ، والفضائل « الشريفة » التي يتميز بها الأقوياء ضرورية للمجتمع كالفضائل الخيرة التي يتصف بها الضعفاء سواء بسواء ، فالقسوة والعنف والمغامرة والقتال لها قيمتها كالطيبة والسلام ، وأعظم الشخصيات لا تظهر إلا في أوقات الخطر حيث يلزم العنف والقسوة التي لا تعرف الرحمة ، وأسمى جوانب الإنسان هو قوة الإرادة وثبات العاطفة ، إذ بغير العاطفة يكون الإنسان رخوا لا يصلح للعمل ... الشره والحسد والكراهية شروط لا بد منها لسير التنازع والاختيار والبقاء ؛ لا بد أن نُحَي الخير بجانب من الشر كما نصلح العادة بشيء من التجربة والتجديد ، فيستحيل للإنسانية أن تخطو إلى الأمام إلا إذا حطمت ما اعتادته ، وهدمت النظام الثابت ؛ وإن لم يكن الشر خيراً لاختنى من الوجود ، فحذار من الإسراف في الخير ، ولا بد للإنسان أن يتقدم في خيره وفي شره على السواء

يجب أن نشيد الأخلاق على أساس بيولوجي ، فنحكم على الأشياء بقيمتها للحياة ، والمقياس الحقيقي الذي نخبر به الفرد أو الجماعة أو الجنس هو النشاط والقدرة والقوة ، وهذه قائمة على الحالة الجسدية ، فنقطة واحدة من الدم تزيد في المخ أو تنقص يكون لها في الإنسان أفعال الأثر ؛ وللأغذية آثار عقلية مختلفة ، فالبودية وليدة الأرز والميتافيزيقا الألمانية ناشئة عن شرب الجمعة . . . والفلسفة تكون صحيحة أو باطلة تبعاً لتعبيرها عن حياة صاعدة نامية أو حياة هابطة متدهورة . يقول الضعيف المهتم : « إن الحياة لا تساوي شيئاً » ، وخير له أن يقول : « إنني لا أساوي شيئاً »

نعم إن الحياة تفقد كل قيمتها إذا سمحنا لعوامل الفساد والانحلال أن تدب في أخلاق البطولة ، ثم إذا نحن أخذنا بمذاهب الديمقراطية التي لا تعنى شيئاً إلا الكفر بَعْضُ الرجال

(٦) « السوبرمان » (الإنسان الأعلى) :

إذا كانت القوة وحدها دون الرحمة والشفقة هي محور الأخلاق ، وجب ألا تكون غاية الإنسانية السمو بالسوقه والكافة بل ترقية الصفوة الحملة القوية وحدها . « إن غاية



الإنسانية هي الإنسان الأعلى لا الجنس البشري بأسره» ، فأخر ما ينبغي للمفكرين أن يتصدوا له هو تحسين الإنسانية وإصلاحها ، فلا إصلاح للإنسانية ، بل ليس للإنسانية وجود على الإطلاق ، وهي لفظ مجرد فقط ، وكل ما يوجد هو مجموعة من أفراد ، هم أشبه ما يكونون بعمال في مصنع يجرون التجارب العدة فينجحون قليلاً ويفشلون كثيراً ، وليس الغرض المقصود من التجارب إسعاد الأفراد كلهم بل تحسين النوع ، ولو علمنا أنه لن يظهر من الإنسان نوع أسمى لكان خيراً للمجتمع أن يفنى المجتمع أداة للزيادة من قوة الفرد وشخصيته ، وليس غاية في ذاته ، لأننا إذا قلنا إن واجب العمال جميعاً هو صيانة الآلة ، فلا شيء صنعت هذه الآلة ؟

ولكي ننشئ الإنسان الأعلى يجب أن نشرف على التربية ولا ندع الأمر فوضى في يد الانتخاب الطبيعي ، لأن الطبيعة تعارض الفرد الشاذ ، فهي أقسى ما تكون على خير ثمارها ! إنها تميل إلى الفرد المتوسط وتتصدى لحمايته ، وهي لا تبنى تعمل على التهذيب من الشواذ حتى يهبطوا إلى المستوى العام لمتوسط غمار الناس ، فهي تنتصر دائماً للكثرة على الصفاة لممتازة . وإذن فلا أمل في هذه الطبيعة أن تختار لنا الإنسان

الأعلى ، فعلمينا بالاختيار البشرى والوسائل « اليوجينية » (١)  
وطرائق التربية التي ترفع الفرد وتسمو به

فلا ينبغي أن نترك الحرية للأفراد الممتازين أن يتزوجوا  
من محبوبين من النساء ، فيتزوج الأبطال البواسل من خادמות ،  
والعباقرة من بنات السوق ! لقد أخطأ « شو بنهور » حين ظن  
أن الحب عامل « يوجيني » ؛ فان الرجل اذا أحب سقطت  
عنه رجاحة الحكم ، لأنه لم يكتب للإنسان أن يجمع بين  
الحب والحكمة ، فواجب حتم علينا أن نجعل الحب مانعاً من  
الزواج . فخير الرجال لخير النساء ، أما الحب فلنتركه لحثالة  
البشر ، فليس الغرض من الزواج هو مجرد النسل بل يجب أن  
يكون وسيلة للتسامي والرفق

« إنك شاب يرغب في الزواج والبنين ، ولكني أسألك  
أأنت من الجرأة بحيث تطمع في البنين ؟ أنت الرجل الظافر  
الكابح لنفسه المسيطر على حواسه المتحكم في فضائله ؟ أم أن  
رغبتك لسان يتكلم به الحيوان منك وتنطق به الضرورة ؟ أم  
دعتك إلى ذلك العزلة والسأم ؟ أرجو أن يكون ظفرك وحريرتك  
هما اللذان يرغبان في البنين . إنك ستبني آثاراً حية لظفرك

(١) يوجينيكس « Eugenic » علم إصلاح النسل وتحسينه

وحريرتك . إنك ستبني من هو أسمي منك ، ولكن يجب أولاً أن تشيد نفسك قويا في الجسم والروح . لا ينبغي أن تكون غايتك نشر نفسك فقط ، بل لابد أن تنشر نفسك في صعود !

الزواج : هذا ما أسمى به إرادة اثنين ليخلقا إنساناً يسمو

على خالقيته »

✧ يستحيل أن تسمو الإنسانية بغير طيب العنصر : « إن العقل وحده لا يؤدي إلى النبل ؛ بل إن العقل نفسه يحتاج إلى ما يرتفع به . فماذا نريد إذن ؟ نريد الدم (سلامة العنصر) »  
ولكننا إذا وقفنا في تهيئة العنصر الطيب والتربية اليوجنية كانت الخطوة الثانية لصياغة الإنسان الأعلى هي مدرسة عنيفة قاسية تقصد بتلاميذها إلى الكمال ، فتلقى عليهم بواهب الأعباء دون أن ينعموا بكثير من أسباب الترف ، ويؤخذ الجسم بالتعذيب والقسوة ليحتمل البلاء في صمت ، وتتعلم الإرادة كيف تطيع وكيف تأمر . ولا يجوز أن يتسرب إلى تلك المدرسة شيء من هذا اللغظ الفارغ عن الحرية التي تضعف القوتين الجسدية والخلقية ! ولكن ينبغي إلى جانب هذا أن تكون المدرسة مجالاً يتعلم فيه الطالب كيف يضحك بكل قلبه ، فمن يرتفع عن مستوى الإنسانية يهزأ من مآسيها . . . ويجب

ألا يكون في المدرسة تنسك ولا زهد ولا احتقار للجسد  
إن رجلاً ذلك نسبه وهذه تربيته يجب أن يكون أسمى  
من الخير والشر ، ولا يمنعنه عن الوصول إلى غايته أن يقول  
الناس عنه إنه شاذ خارج عن قواعد الأخلاق . يجب أن يأخذ  
بأسباب البسالة دون الخير « وما هو الخير ؟ . . . لأن تكون  
شجاعاً فذلك خير » . « الخير هو كل ما يزيد الشعور بالقوة ،  
هو إرادة القوة ، هو القوة نفسها . والشر هو كل ما ينشأ عن  
الضعف ، هو الضعف » . قد يكون أمة ما يميز الإنسان الأعلى  
هو حبه للمغامرة والجهاد على شرط أن يكون لهما غرض ،  
فلا يجوز له أن يسعى أولاً إلى السلامة ، فلقد ترك السعادة لغمار  
الناس ، وإذن فالحرب خير محض بالرغم من حقارة أسبابها في  
العصور الحديثة . حتى الثورة خير ، ولكنها ليست خيراً في ذاتها ،  
لأنها تؤدي إلى سيادة السوق وهو أتعس ما يصادف البشر من  
نكبات ، ولكن لأنها جهاد ، والجهاد يبرز العظمة الكامنة  
في الرجال ، فمن فوضى الثورة ينبع العطاء كما تخرج النجمة  
الساطعة من الهيولى . ولقد أنتجت الثورة الفرنسية نابليون على  
عبثها وفوضاها

النشاط والعقل والكبرياء — هذه هي مقومات الإنسان

الأعلى ، ولكن على أن يكون بينها انسجام واتساق ؛ ولن  
تكون العواطف قوة دافعة إلا إذا وُحِدَ بينها غرض جليل  
يصوغ شتى الرغبات في شخصية متزنة قوية ، فويل للمفكر  
الذي لا يقف من أفكاره وعواطفه موقف البستاني الذي يهذب  
ويشذب ، ويقنع بأن يكون تربة ينمو فيها النبات !

إن من ينساق لعواطفه وغرائزه هو الضعيف الذي تعوزه  
قوة الكبح والذي ليس لديه من القوة ما يقول به « لا » إذا  
وجب قولها ، « فأسمى ما يسمو إليه الإنسان هو أن ينظم نفسه ؛  
فإذا أردت ألا تكون نكرة من غمار الناس وسوقتهم فما عليك  
إلا أن تعسر على نفسك الحساب » ، علامة الإنسان الأعلى أن  
يتخذ لنفسه غرضاً يسمو به فوق الناس ويسلك في سبيل تحقيقه  
ما يشاء من الوسائل

وواجب الناس إذا كانوا يحبون الحياة ويريدون أن  
يخطوا بها إلى الأمام أن يروا في مثل هذا الرجل ضالتهم  
المشودة . فإذا أخطأنا العظمة فلنكن خداماً للعظيم وأدوات  
لتحقيق غاياته . ألا ما كان أروع من منظر حين وهب الملايين  
من الأوروبيين أنفسهم لنابليون بونابرت كي يتخذ منهم وسائل  
لأغراضه ، وحين كانوا يقدمون أرواحهم من أجله في غبطة

وسرور ، فإذا ما سقط منهم جندي تغنى باسم « بونابوت »  
قبل أن يسلم الروح . . . ولئن كنا عاجزين أن نكون ذلك  
الإنسان الأعلى فبمنغى أن نهد له الطريق ، ويجب أن نتعاون  
جميعاً لخلق على اختلاف ما بيننا في الوطن والزمن . إن  
« زرادشت » لورأى الناس متكاتفين متآزرين يعملون للوصول  
إلى غاية الإنسانية — وهى الإنسان الأعلى — إذن لأنشد لهم  
— رغم ما به من ألم وعناء — قائلاً : « أتم يا من تحيون اليوم  
مفرقين ، ستتحدون يوماً فى شعب واحد . فنكم سينشأ شعب  
مختار ، ومن هذا سيولد الإنسان الأعلى »

### (٧) التدهور :

فالطريق إلى الإنسان الأعلى إذن هى الأرسقراطية ، أما  
الديمقراطية — وأعنى طريقة عدّ الأنوف — فيجب أن تنحى  
قبل أن يتأخر بنا الزمن فتفلت الفرصة السانحة ؛ وأول خطوة  
لتحقيق ذلك هى تحطيم المسيحية بالنسبة إلى الممتازين من  
الرجال ، فقد كان انتصار المسيح بدء الديمقراطية . « لقد كان  
المسيحى الأول فى أعماق نفسه ثورة على كل ضروب الامتياز .  
لقد عاش وجاهد فى سبيل المساواة بين الناس فى الحقوق » ،

ونحسب أنه لو عاش اليوم لُقِضَ عليه بالنفي والإبعاد إلى أقاصى  
سيبريا . أليس هو القائل بأن : « من يكون عظيماً بين الناس  
وجب أن يكون خادمهم » ؟ فأى قلب هذا للحقائق السياسية ،  
بل ولما يقضى به العقل السليم ؟ .. إن ما جاء فى الإنجيل من  
آراء لا يسود وتتأصل جذوره فى الطبقات السفلى إلا فى عصر  
ينحط فيه الحكام بحيث لا يحكمون بمعنى الحكم الصحيح

طغت موجة المسيحية على أوروبا ، فقتلت الأرستقراطية  
القديمة ومحتها ، وذلك نقيض ما حدث حين غزا أوروبا السادة  
التيوتون ذوو النزعة الحربية ، فأحيوا فيها الفضائل القديمة ،  
والرجولة الناهبة ، وغرسوا فى أرضها جذور الطبقات  
الأرستقراطية الحديثة ، لم يكن هؤلاء السادة مثقلين « بالأخلاق »  
بل كانوا أحراراً من كل القيود الاجتماعية ، وهؤلاء السادة هم  
الذين كوّنوا الطبقات الحاكمة فى ألمانيا واسكندناوة وإنجلترا  
وإيطاليا والروسيا

إن أردت أن تعلم كيف نشأت الدولة ، فصور لنفسك  
جماعة من ضواري الرجال ، وأعنى بهم السادة الغزاة ، يفدون  
فى نظام حربى وفى طبيعتهم قوة التنظيم ، فيضعون مخالبتهم الخفيفة  
المروعة على قطعان السكان مع وفرة عددهم ، دون أن يشعروا

فى ذلك بشىء من وخز الضمير . . . فهذه الجماعة المسيطرة هى أساس الدولة ؛ ولا صحة لذلك الحلم الذى يقال من أن الدولة نشأت بتعاقد الأفراد . ماذا تجدى العقود عند من يستطيع أن يبسط سلطانه ، وهو من خلق بطبعه سيداً وحاكماً ، لا يعرف فى سلوكه إلا العنف والقسوة ؟

ولكن تلك الجماعة الحاكمة قد تسربت إليها الفضائل الخنثة المسيحية فأفسدتها ، كما أفسدها التزواج بينها وبين أفراد الطبقات الدنيا

لقد عملت بعض العوامل — ومنها المذهب البروتستانتي ، ومنها الأوبرا الفجنرية — على تدهور الذكاء الألماني ، والنتيجة التى انتهى إليها الألماني اليوم هى أنه أصبح من أعداء الثقافة ؛ ولا شك أن هذه الحالة الحاضرة فى ألمانيا مما يؤخر استساغة فلسفتى وهضمها ، فلئن كان الزمن الطويل وحده هو الكفيل بمحو العالم كما يقول « جيون » فكذلك الزمن الطويل وحده هو القادر على أن يهدم الفكرة الباطلة إذا سادت فى ألمانيا . إن ألمانيا حين هزمت نابليون ، كان ذلك ضربة قاضية على الثقافة ، فأخذت ألمانيا منذ ذلك الحين تستبد بنوابع رجالها أمثال « جوته » و « شو بنهور » و « بيتهوفن » ، وأخذت تعبد



« وطنيتها » فكان ذلك خاتمة الفلسفة الألمانية ؛ ولكن الشعب الألماني يمتاز بطبيعته برزانة وعمق ، مما يفسح أمامنا الأمل في أن تنهض ألمانيا يوماً لتخلص أوروبا ، إذ أن لهم من فضائل الرجولة ما ليس للشعبيين الانجليزى والفرنسى ، كما يتصفون بالمثابرة والجد والنشاط مما أدى إلى تبحرهم في العلم ، وإلى نظامهم الحربى ، ولعله مما يلفت النظر أن ترى أوروبا كلها قلقة من قوة الجيش الألماني . . . فلو أمكننا أن نوجد شيئاً من التعاون بين ألمانيا والروسيا حتى يتحد ما لألمانيا من قوة التنظيم بما فى روسيا من الرجال والمواد الغنل لأشرق عصر السياسة العظمى ، فلا يعوزنا إلا أن نمزج بين الجنسيتين الألماني والسلافى ، ثم نضيف إليهم أمهر الممولين من اليهود ، لنكون سادة العالم

النفيسة فى ألمانيا هى خُرُق فى التفكير يُضيع مالها من صلابه فى الأخلاق . فهى لم تفلح فى تحصيل الثقافة التى جمعت الفرنسيين أكثر الشعوب الأوروبية تهنهياً . « إننى لا أدين إلا بالثقافة الفرنسية ، أما كل ما يسمى بهذا الاسم فى أنحاء أوروبا فهو تخليط » . فيكفى أن تقرأ « مونتينى » و « لاروشفوكو » لتقرب من الروح القديمة ، كذلك أنجبت فرنسا « فولتير » الذى يسيطر على العقل ، كما أنجبت « تين » ؛ بل إن الكتاب

الحديثين منهم ليمتازون بوضوح في الفكر هيات أن يبلغه كتاب  
الأمم الأخرى ، فأى وضوح وصفاء ودقة يصادفها القارئ في  
« فلوبيير » و « بورجيه » و « أناتول فرانس » وغيرهم ؟

إن ما تراه في أوروبا من سمو في الذوق ونبل في الشعور ،  
ورفعة في الأخلاق لهو صنيعه فرنسا ، وأعنى فرنسا القديمة التي  
نبغت في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، فلما جاءت  
الثورة وهدمت قوائم الأرسقراطية حطمت معها دعائم الثقافة ،  
حتى أصبحت الروح الفرنسية اليوم هزيلة شاحبة إذا قيست  
بما كانت عليه قبل ، ومع ذلك فلا تزال في فرنسا بعض الصفات  
التي تمتاز بها ، فلها دقة في البحث العلمي — وعلم النفس بدقة  
خاصة — وسمو في الفن ، مما لا تدنو منه ألمانيا . ففرنسا بغير  
شك ممتازة في عالم الثقافة

أما روسيا فهي وحش أوروبا الضارى ، ولشعبها عنم  
مصمم ثابت امتاز عن الشعوب الغربية ، وتسيطر على روسيا  
حكومة قوية لا تعرف هذه « الوقاحة البرلمانية » ، وقد أخذت  
قوة الإرادة تتراكم فيها خلال عصر طويل ، وهي الآن تحاول  
أن تجد متنفساً ، ولن يكون عجيباً أن نرى روسيا تبسط ساطانها  
وسياتها على أوروبا

والإيطاليون هم بغير شك أجمل الشعوب الأوروبية الحديثة وأصلبها ، فنبات الإنسان ينمو على أشده في إيطاليا كما يقول « الفيري Alfieri » مزهواً فخوراً ، وفي الإيطاليين مسحة من رجولة الأرسطراطي وكبريائه ، تلمسهما حتى في أدنى الطبقات وأما أسوأ الشعوب قاطبة فهم الانجليز ، لأنهم هم الذين أفسدوا العقل الفرنسي بوهم الديمقراطية الباطل ، والنفعية الانجليزية هي من الثقافة الأوروبية بمثابة الحضيض الأسفل ، فلا يمكن للعقل أن يتصور بأن الحياة نزاع على مجرد البقاء إلا في بلد بلغ التنافس فيها حد التناحر ، ثم لا يمكن للديمقراطية أن تنشأ وتزكو إلا في أرض تكاثر فيها التجار والملاحون كثرة مكنتها من التغلب على الطبقة الأرسطراطية . . . إلا من يخلص أوروبا من إنجلترا ، ومن يخلص إنجلترا من الديمقراطية ؟ !

### (٨) الأرسطراطية :

الديمقراطية معناها تقويض المجتمع ، معناها أن يُسمح لكل جزء في الكائن العضوي أن يفعل كما يشاء ، معناها المحلال التماسك وزوال التعاون بين الأعضاء وانتشار الفوضى ، معناها تقديس الكفاية المتوسطة ومقت التفوق والنبوغ ، معناها

الحيلولة دون ظهور العطاء ؛ إذ كيف يمكن للعطاء أن يدعنوا  
لترهات الانتخاب وعبثه ؟ إن صفوف الشعب لتكره صاحب  
الروح الحرة ومحطّم القيود كما تكره الكلاب الذئب الجسور .  
كيف ينبت الإنسان الأهلّ في مثل هذه التربة ، ثم كيف  
تصبح الأمة عظيمة إذا ما حيل بين عظمائها وبين استخدام  
قواهم ؟ إن مثل هذه الجماعة <sup>الديمقراطية</sup> سرعان ما تفقد أخلاقها ، ما دامت  
تجد صاحب الأثرية دون العبقرى التابع ، فهذا تزول  
الفوارق بين الأفراد ، بل إن الجنسين — الرجال والنساء —  
ليتقاربان فيصبح الرجال نساء والنساء رجالاً

إذن فالتخنت هو النتيجة المحتومة للديمقراطية والمبادئ

المسيحية ، فهان النساء يحاولن أن يترجلن لما رأين أن ما يكفي  
للرجل من رجولته يكفل الأنوثة للمرأة ( أعنى أن المرأة تستطيع  
أن تستخدم عناصر الرجولة القليلة التي فيها فتكون بذلك  
رجلاً ، ثم يبقى لها مع ذلك من شخصيتها ما يكفي أن يجعلها  
أنثى كذلك )

ولكن المرأة حين حاولت أن تترجل وتمحّر فقدت قوتها  
وطابعها ، وإلا فأين اليوم للنساء تلك المكانة التي احتلنها في  
ظل البوربون ؟ والمساواة بين الرجل والمرأة مستحيلة لأن بينهما

حرباً سجالاتاً فلن يكون بينهما سلام إلا إذا ظفر منهما ظافر  
فسيطر على الآخر ، نعم لن يكون بين الجنسين سلام إلا إذا  
سلم أحدهما بسيادة الآخر ، هذا وإنه لمن الخطر أن نسعى إلى  
المساواة بين المرأة والرجل ، لأنها لن تقنع بالمساواة ، إذ لا ريب  
في أن المرأة تؤثر الخضوع بطبيعتها للرجل ، ولكن على  
شروط أن يكون رجلاً ! فسعادة المرأة وكاملها ينحصران في  
الأمومة ، فليس الرجل لديها إلا وسيلة تستخدمها لغايتها التي  
هي الطفل دائماً . . . يجب أن ننشئ الرجال للحروب والقتال  
وأن نعدّ المرأة للترويج عن المحاربين ، أما ما عدا ذلك فحقوق  
وضلال . ويرى « نيتشه » أن المرأة الكاملة أعلى في مراتب  
البشرية من الرجل الكامل ، ولكنها ندر أن توجد  
ولعل من الأسباب التي تؤدي إلى الشقاء الزوجي أن المرأة  
تجد في الزواج كل ما تبغى ، في حين أن الزواج يضيق من أفق  
الرجل ويستنفد قواه ، فمعنى أن يتزوج رجل من امرأة أنه  
قد قبل أن يتنازل عن العالم بأسره من أجلها ، فإذا ما رزق  
طفلاً وجب أن يكون هذا الطفل دنياه ولا دنيا سواه ، ويقول  
« نيتشه » إنه من الحق أن يُقدم رجل يسبح بفكره في جوانب  
العالم كله على زواج وأسرته تثقله بمشاغلها وكسب القوت

من أجلها ، وكم من فيلسوف خَفَّتْ صَوْتَهُ بعد أن رزق البنين .  
« . . . صفرت الريح في ثقب الباب كأنما تصيح بي قائلة :  
« أقبـل ! » وكان الباب خبيثاً فانفتح قائلاً : « اذهب ! »  
ولكني لبثت في مكاني مكبلاً بحب أطفالي »

ومن الديمقراطية وتخنثها تنتج الاشتراكية والفوضوية ،  
لأنه إذا كانت المساواة في القوة السياسية عدلاً فلماذا لا يسوى  
بين الناس في القوة الاقتصادية ؟ ولماذا يكون بين الناس زعماء  
وقادة ؟ « ألا إن العدالة لتصرخ في دخيلتي معلنة أن لا مساواة  
بين البشر » إن طبيعة الإنسان تأتي عليه هذه المساواة ، وإن  
من يدعون للمساواة إنما يفعلون ذلك ليجزهم أن يكونوا جبابرة  
طفاة ، الطبيعة تنادى باختلاف الأفراد والطبقات والأنواع ،  
وهذه الاشتراكية التي يدعو إليها بعض القوم لا تتفق مع

الأسس البيولوجية : أليس يستلزم التطور أن تستخدم الأجناس  
والأنواع العليا من هي أحط منها ؟ إن كل حياة قائمة على افتراس  
حياة أخرى ، فالحوت الكبير يلتهم السمك الصغير وبأكله ،  
وفي ذلك خلاصة لقصة الحياة بأسرها . أما الاشتراكية فمعناها  
حسد صريح : « إنهم يريدون أن يظفروا بما نملكه » . إن  
الطبقات السفلى تثور مطالبة بالاشتراكية ظناً منها أن ذلك

ينجها من رقها وتبعيتها مع أن هذه نتيجة طبيعية لعدم كفايتها ،  
ومع ذلك فليثوروا ، فالعبد لا يكون نبيلًا إلا حينما يثور

ومهما يكن من أمر هؤلاء العبيد الثائرين فهم خير من  
سادة العصر الحديث — أعني البورجوازي ( الطبقة المتوسطة ) ،  
ولعمري إنها لوصمة عار في جبين ثقافة القرن التاسع عشر أن  
يكون رجل المال موضوع كل هذا التقديس والتبجيل والحسد ؛  
فأفراد هذه الطبقة — وهم من رجال الأعمال — عبيد أيضاً ،  
هم عبيد العمل الآلى الرتيب ، إذ ليس لديهم من وقتهم متسع  
للتفكير والابتكار ، حتى بات التفكير شيئاً لا يفهمون له معنى ،  
وأصبحت لذائد العقل فوق مستواهم ، ومن هنا نشأ ما هم فيه  
من خبز ، ونشأ بحبهم الذى لا ينقطع عن السعادة . فمنازلهم  
مجرد مساكن وليست دوراً ترفرف عليها الطمانينة والهدوء ؛  
ولذائدهم كلها حسية تهبط بالعقل ولا تسمو به ، وترفهم سوقى  
لا ذوق فيه ؛ إنهم يحصلون الثراء الذى يزيدهم فقراً . وهم  
يقلدون الطبقات الأرستقراطية فيكبلون أنفسهم بقيودها دون  
أن ينعموا بما تنعم به من لذة التفكير والتأمل « انظر كيف  
يصعدون ! إنهم كالقردة يصعد بعضهم فوق بعض ، إلى أن  
يجذبوا أنفسهم فى الهاوية والوحل . . . » لا خير فى هؤلاء

الذين يجمعون المال لأنهم لا يستطيعون أن يخلعوا عليه جلالاً باستخدامه استخداماً نبيلاً ، بأن يرعوا به الآداب والفنون . إنه لا ينبغي لغير ذوى الذكاء الراجح أن يحرزوا المال ، لأن سواهم من الناس يخطئون فينظرون إلى المال غاية في ذاته ، ولذلك يتعقبونه ويفنون أنفسهم في جمعه . انظر إلى جنون الأمم الحديثة كيف تمدفع في زيادة الانتاج ما وسعها ذلك لتبلغ من الثراء أبعد حد مستطاع

ومن رأى « نيتشه » أن الجندى أعلى من رجل الطبقة المتوسطة وإن يكن أدنى من الأرستقراطى . فالقائد الذى يستهلك جنده في ميدان القتال حيث يستمرثون طعم الموت ثمليين بنشوة الظفر أنبل من صاحب العمل الذى يستهلك الرجال في آلاته التى تدر له المال . ويكفى أن ترى كيف يغادر الصناع مصانعهم مهرولين إلى حومة الوغى حيث القتال والموت ؛ إن « نابليون » لم يكن جزاراً ، بل صاحب خير وفضل ، إذ هياً للناس مجالاً يموتون فيه موتاً شريفاً بدل أن يموتوا في ميادين التنافس الاقتصادى ؛ ولقد ازدحم حوله الرجال لأنهم آثروا مخاطر المعارك على الحياة المملولة الرتيبة التى يحميونها في المصانع كأنهم آلات من الآلات . إن في الحرب علاجاً ناجماً



للشعوب التي دب في بنيتها الضعف والترنح والانحطاط ، لأنها  
تثير الغرائز التي تفسد أثناء السلام ؛ فالحرب هي الدواء لما نشأ  
عن الديمقراطية من تخنث . « فإذا رغب مجتمع عن الحرب  
والظفر فاعلم أنه في سبيل التدهور وأنه قد تهيأ للديمقراطية  
وسيطرة أصحاب الدكاكين ( التجار ) » . ومع ذلك فأسباب  
الحروب الحديثة أبعد ما تكون عن النبل ، فالحروب التي  
تثيرها الخصومة بين الأسر المالكة أو الخلاف الديني أروع  
جمالاً من هذه الحروب التي تنشب لتفض بالبنادق خصومة  
تجارية ، ولكن من يدري ، فلعل هذا الجنون يولد الوحدة  
الأوروبية ، وهي غاية يرخص في سبيلها كل ثمن مهما غلا ،  
حتى ولو كان ذلك الثمن حرباً تجارية ، فالأرستقراطية العلماني  
تنشأ إلا من أوروبا المتحدة ، وخلص أوروبا مرهون بهذه  
الأرستقراطية وحدها

أما المشكلة السياسية فلها أن يحال بين رجال الأعمال  
والحكيم ، إذ ليس لهم ذلك النظر البعيد والأفق الواسع اللذين  
يرتبهما الأرستقراطي في دماغه . أجمل الرجال وأقواهم هو أحقهم  
بالحكم ، فأما السوق الساذجة فلها مكانها ، ولكنه ليس  
العروش . وإن الرجل الساذج ليسعد بمكانه ذاك ، وفضائله

1) ضرورة لبناء المجتمع كفضائل السيد الزعيم . إن للدينية السامية  
كلهم ، لا تستقر إلا على قاعدة فسيحة من الطبقات الوسطى  
والدنيا ، فلا مندوحة للناس عن أن يكون بعضهم قواداً  
وبعضهم الآخر تابعين ، وهؤلاء التابعون يشعرون بالسعادة في  
انقيادهم لسادتهم

فالمثل الأعلى للجماعة هو أن تنقسم إلى طبقات : منتجين  
وموظفين وحكام ، فللحكام أن يحكموا على ألا يكونوا كسائر  
الموظفين ، لأن هؤلاء يقومون بعمل آلي حقير ، أما أولئك  
فينبغي أن يكونوا فلاسفة سياسيين ، ليجتمع العلم والقيادة في  
هيئة واحدة . . . ولا بد لهذه الطبقة الأرستقراطية الحاكمة أن  
تكون جنساً وراثياً إلى حد كبير ، فلا تمزج دماً جديداً إلى  
دمها إلا نادراً ، لأنه لا يضعف الأرستقراطية ويمحوها إلا الزواج  
من السوقة الأغنياء كما هو متبع في الأرستقراطية الانجليزية ،  
فلقد دمر هذا التزاوج أعظم طبقة حاكمة شهدها التاريخ —  
أعنى الأرستقراطية الرومانية

سيؤدي هذا القول آذاناً طالما أصغت لأناشيد  
الديمقراطية ؛ ولكن ليس في ذلك من بأس ولا خطر ،  
فهؤلاء الذين لا يحملون هذه الفلسفة فانون بغير شك ، وأما

من يرون فيها نعمة كبرى فهم الذين كتب لهم أن يكونوا سادة العالم . . . هذه الأرستقراطية وحدها هي التي تستطيع أن تجعل من أوروبا أمة واحدة ، وأن تقضى على هذه النزعات الوطنية السائدة . فلنكن «أوروبيين صالحين» كما كان «نابليون» و «جوته» و «بيتهوفن» و «شوبنهور» و «هيني» . لقد طال بنا الانحلال والتفكك ووجب أن تماسك ونتحد ، لقد انقضى زمن السياسة الصغيرة وجاء عصر السياسة العظمى . ليت شعري متى ينشأ هذا الجنس الجديد وهؤلاء السادة الجديدون ؟ متى تولد أوروبا ؟

(٩) نقد :

لقد غالى «نيتشه» في نظامه الأخلاقي وأسرف ، فنحن نوافق على وجوب استحثاث الرجال أن يكونوا أقوى مراساً وأشد بأساً ، وتكاد كل فلسفة أخلاقية تأخذ بهذا ، ولكن لماذا نطالبهم أن يكونوا أشد قسوة وأكثر شراً ؟ هذا وليس من الإنصاف أن نشكو من أن الأخلاق سلاح في يد الضعيف يهدد به القوى ويحد من سلطانه ، فما نحسب الأقوياء قد تأثروا بالأخلاق تأثراً يذكر ، بل إنهم ليستخدمونها استخداماً

نافعاً لهم ؛ ثم أليس عجيباً أن يقال إن الأخلاق قد فرضها  
الضعفاء على الأقوياء ؟ فمهدنا بمبادئ الأخلاق تهبط من الأعيان  
إلى الأدنين ، ولا تصعد من هؤلاء إلى أولئك

أما آراؤه في السياسة فلا تخلو من أخطاء . وأول ما يسترعى  
منها النظر أن الأرستقراطية لا تميل إلى توحيد العالم كما ظن ،  
بل هي تشجع النزعة الوطنية الإقليمية ، لأنهم لو فقدوا الوطنية  
فقدوا معها أصلاً من أصول قوتهم ألا وهو إدارة السياسة  
الخارجية . هذا وقد لا تكون الدولة العالمية صالحة للثقافة  
كما ذهب « نيتشه » . فالمانيا قد خدمت الثقافة وهي دويلات  
متفرقة ينافس بعضها بعضاً في رعاية الفن وحمائته أكثر مما  
خدمتها وهي إمبراطورية متحدة

ومن الأخطاء الشائعة أن فترات الثقافة العظمى كانت  
عصور أرستقراطية وراثية ، بل الصحيح هو عكس ذلك .  
فعصور « بركليس » و « مديتشي » و « اليصابات » كانت  
تغذيها ثروات الطبقات المتوسطة . وأروع آيات الأدب والفن  
لم تنتجها أسر أرستقراطية ، بل أبناء الطبقة المتوسطة : أنتجها  
أمثال « سقراط » بن القابلة ، و « فولتير » بن المحامي ،  
« وشكسبير » بن الجزار . . . فالصواب أن يقال إن الثقافة

كانت تزدهر دائماً في العصور التي تشهد تغيراً جديداً في الطبقات بأن تنشأ فيها طبقة جديدة تصعد إلى المجد والقوة وقل في السياسة ما قلته في الثقافة ، فقد نبغ فيها أفراد لم يهبطوا من أصلاب أرستقراطية ... وإذن فيجب أن يُعدل قانون « نيتشه » بحيث تكون صيغته : « الميدان متسع لذوي المواهب » فليتسلم زمامنا الصالحون ولا عبرة بميلادهم وأنسابهم

والله اعلم  
(١٠) خاتمة :

قال « زرادشت » : « إني أحب من يسعى إلى خلق شيء أسمى منه ثم يموت » وهذا ما فعله « نيتشه » ، فلا ريب أن تفكيره العميق قد أودى بحياته وهي في ذروة النضوج . ولقد كان من آثار المعركة الحامية التي أعلنها على عصره أن اختل عقله في أواخر عمره ... لم يحج « نيتشه » حياة فيها شيء من الهدوء والسعادة ، بل عانى من الألم ما يزرع تحت عبئه أقوى الرجال ، وقد قال مشيراً إلى ذلك : « إني أعلم جيد العلم ، لماذا كان الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يضحك ؟ لأنه وحده الذي يعانى أشد العناء ، فاضطره ذلك أن يخترع الضحك » ، وقد شاءت الأيام أن تزيده شقاء على شقاء ، فأصابته بالعلل الممضة

و بضعف البصر الذى أخذ يتزايد كلما دنا من ختام الحياة ، حتى  
كاد يصيبه العمى ... ثم أتاه ما زاد الطين بلة ، إذ أصيب  
بالصرع عام ١٨٨٩ . وأرسل إلى « البيمارستان » ولكن  
سرعان ما جاءت أمه العجوز فأخرجته إلى دارها وسهرت على  
تمريره حتى توفاه الله ، فكفلته أخته وقامت برعايته

وفى عام ١٩٠٠ فاض روح الفيلسوف وهو فى هذه الحالة  
من الجنون ، فما أقل بين العباقره من دفع ثمناً لعبقريته ما دفعه  
« نيتشه » من عناء التفكير والعزلة والمرض والعمى والجنون .

---

# الفهرسة المعاصرون فى أوروبا

هنرى بررسون

Henri Bergson

ولد « بررسون » فى باريس عام ١٨٥٩ من أبوين فرنسين يهوديين ، وكان طالباً نابغاً لم ترصد المدرسة جائزة لمتفوق إلا نالها ، وقد تخصص بادی الأمر فى علمى الرياضة والطبيعة ، ولكن موهبته التحليلية كانت تأبى إلا أن تواجهه بالمشاكل الميتافيزيقية الكامنة وراء كل علم ، فلم يسعه إلا أن يتجه إلى دراسة الفلسفة ، وفى سنة ١٨٧٨ دخل مدرسة المعلمين العليا حتى إذا ما تخرج فيها عين أستاذاً للفلسفة فى إحدى المدارس ، وعندئذ كتب مؤلفه « الزمن والإرادة الحرة » ثم أعقب ذلك ثمان سنوات لم يخرج فيها شيئاً ، وبعدئذ ظهر كتابه الثانى « المادة والذاكرة » ، ولما كان عام ١٨٩٨ عين أستاذاً فى المعلمين العليا ، وفى سنة ١٩٠٠ أستاذاً بالكوليج دى فرانس التى ظل فيها منذ ذلك الحين . ولم يكبد فى سنة ١٩٠٧

يذيع آية تأليفه « التطور المبدع » حتى ذاع اسمه وطبق الخافقين  
وأصبح أشهر رجال الفلسفة في العالم  
ثورة على المادية :

كثيراً ما يبدأ الفكر الإنساني بدراسة نفسه ثم ينتهي  
إلى إحدى نتيجتين : فهو إما أن ينظم العقل في سلك المظاهر  
المادية التي تخضع للقوانين الآلية الصارمة ، ثم ينصرف بناء  
على ذلك إلى دراسة الوجود المادي بما فيه من صور وأوضاع ؛  
وإما أن ينتهي إلى إنكار ذلك الوجود المادي جملة وتفصيلاً  
واعتباره من خلق العقل وتكوينه ، ثم يتجه على هذا الأساس  
إلى دراسة العقل وحده ، لأن في دراسته دراسة للوجود بأسره  
ما دام العقل هو الذي خلق الوجود خلقاً وأنشأه إنشأً

إذن فقد انقسم الفلاسفة قسمين مختلفين : فريق ينصرف  
بأسره إلى العلوم الطبيعية لأنها السبيل إلى تفهم مظاهر الكون ،  
وفريق ينكب على دراسة النفس انكباً ، لأنها هي كل شيء .  
ونحن نستطيع أن نقول في شيء من الدقة إن تاريخ الفلسفة  
الحديثة ينحصر في هذا العراك العنيف القائم بين علم النفس  
والعلوم الطبيعية ، فهذه الأخيرة تنشد الحقيقة في دراسة الظواهر



المادية ، وقد ترى في طريقها من بوارق الأمل الباسم ماتمضى معه في بحثها ثابتة اليقين موطدة العزيمة ، أما علم النفس فيلتمسها في دراسة النفس دون المادة وهو مؤمن أن ليس أقوم من تلك السبيل

ولكن جاء القرن التاسع عشر ، فانعرج ذلك المجرى الفكرى بعض الشيء ، واتجه إلى دراسة المظاهر المادية اتجاهات مباشرة ، دون أن يقف عند النفس الإنسانية وقفة تحليلية ، ولعل ذلك راجع إلى أن الإنسان قد خيل إليه أن العلوم الرياضية والميكانيكية وما إليها هي التي دفعت به في العصر الحديث هذا الدفع السريع ، وله عذره في هذا الظن ، ما دامت الصناعة التي تدوى أرحاؤها في أوروبا ، والتي قلبت الحياة رأساً على عقب ، هي ربيبة تلك العلوم .. إذن فلماذا لا تُدرس هذه العلوم الطبيعية دون سواها؟ هكذا اصطبغت الفلسفة في القرن الماضي بصبغة مادية ، وضاعت في الفضاء صيحة « ديكارت » التي ألح بها في أن تبدأ الفلسفة سيرها من النفس ، ثم تتابع طريقها إلى العالم الخارجي

انطوى القرن التاسع عشر أو كاد ، فبدأ الإنسان يضيق بعض الشيء من تلك الفتنة التي أخذ بها الانقلاب الصناعي ،

وأخذ الفكر ينزع عن نفسه شيئاً فشيئاً ذلك الثوب المادى الذى اشتمله واحتواه حيناً من الدهر ، ويبحث عن حقيقة الوجود فى « الحياة » التى تدب فى أنحاء الكون . لافى الحركة التى تنتظم الجماد . ومازال الفكر يمعن فى هذه النزعة الجديدة حتى كادت الحياة تدب فى المادة نفسها ، واصطبغت العلوم الطبيعية بصبغة حيوية ، وهكذا كتب عليها أن تلقى السلاح أمام علم النفس فيما نشب بينهما من عراك

ولعل « شو بنهور » هو أول من فطن إلى أن « الحياة » هى أساس الوجود ، ثم جاء « برجسون » فى عصرنا الحاضر ، وتناول هذه الفكرة بحثاً واستقصاء ، حتى استطاع بقوة إيمانه أن يجذب إليها أنظار هذا العالم الذى طغت عليه روح اللادرية والشك طغياناً مروعا

عكف « برجسون » على دراسة المذهب المادى ، وخلصته أن العالم كتلة موات من المادة والحركة ، وأن الحياة والفكر وكل خصائص الإنسان ليست سوى أعراض مختلفة لتفاعل المادة والقوة . فكان كلما أمعن فى تلك الدراسة ازداد يقيناً بفساد ذلك المذهب وهو يتساءل فى دهشة : إذا كان العقل مادة ، وكانت كل عملية عقلية عبارة عن هزة عصبية لا أكثر

ولا أقل ، فما فائدة الشعور ؟ أليس مجرد وجود الإدراك دليلاً قويا على ضرورته ؟

يقول المذهب المادى ليس ثمت حياة إرادية ، أى ليس فى الوجود تلك القوة الحيوية التى تريد هذا فتعمله ولا تريد ذاك فتنبذه ، وكل ما هنالك حالات مادية متتابعة ، كل حالة نتيجة لما قبلها ومقدمة لما بعدها ، وهنا يتساءل « برجسون » : إذا كان الوجود بكل ما يحوى فى لحظة معينة نتيجة آلية للخطوة التى سبقتها ، دون أن تكون هنالك قوة مدركة تنشئ وتخلق وتختار ، وإذا كانت تلك اللحظة السابقة كذلك أثراً آلياً لتي سبقتها ، وهكذا دواليك ، فنحن إذن سنرجع فى هذا التسلسل إلى أن نصل إلى السديم الأول ونتخذ منه سبباً لكل ما طرأ على الكون من أحداث ، لا فرق بين دقيقتها وجليلها ! ماذا ؟ هل يريدنا ذلك المذهب على أن نعتقد بأن السديم هو السبب فيما كتبه « شكسبير » مثلاً ؟ وأنه العلة فى خطابه « أنطونيو » و « هملت » ؟ !

هكذا أخذ « برجسون » من منطق الماديين ما يكفى وحده للرد عليهم ودك مذهبهم من أساسه

## العقل والجسم :

لعل ما حدا بالإنسان إلى النزعة المادية في تفكيره هو ارتباطه بالمكان ارتباطاً وثيقاً ، حتى خيل إليه أن الحياة ليست إلا هذه الصور المكانية التي يحسها ، ولكن الحق الذي لا ريب فيه هو أن جوهر الحياة وروحها إنما ينحصران في الزمان أكثر مما يتعلقان بالمكان ، والزمان في الواقع عبارة عن تراكم صور كونية بعضها فوق بعض ، أو إن شئت فقل صورة كونية واحدة امتدت وأخذت تنمو وتزايد شيئاً فشيئاً ، ومعنى ذلك أن الماضي من بدئه الأزلى لم يفن ، وإنما أخذ يتقدم فتزايد أحدائه قليلاً قليلاً إلى أن تضخم فكوّن الزمان الحاضر

وإذا كان الزمان عبارة عن مجموع الصور التي مرت على الوجود فيستحيل أن يكون المستقبل مشابهاً للماضي ، لأن في كل خطوة زيادة تضاف إلى تلك الكومة المتراكمة ، وفي كل دقيقة ينشأ شيء جديد ليس نتيجة لمقدمة سابقة ، ولكنه خلق خلقاً ، ولا يمكن استنتاجه قبل حدوثه ، فالتغير سنة الحياة وألزم صفاتها

والذاكرة عند الإنسان هي الوعاء الذي يمتد مع الزمن فيخترن فيه هذه الصور المتراكمة المتزايدة ، لكي تكون لنا عوناً في حياتنا ، إذ كلما اتسعت دائرة الحياة اتسع معها نطاق الاختيار ، أى أنه يعرض للإنسان مؤثرات عدة تستدعى منه سرعة اختيار للتلمية المناسبة لكل من تلك المؤثرات . وهذه المؤثرات وتلميحاتها تكون في الإنسان إدراكاً يستعين به في كل ما يعرض له من مشكلات

فالكائن الحي كتلة فعالة مؤثرة ، لأنه يضيف إلى العالم قوة ونشاطاً ، وليس الإنسان كما صوره الماديون آلة ميكانيكية لا حول لها ولا قوة ، ينفعل ويتأثر بعوامل البيئة دون أن يكون مركزاً للخلق والزيادة ، ففي قولنا إن الإنسان مدرك لما يعمل اعتراف ضمنى بحرية اختياره

قلنا إن وظيفة الذاكرة هي استدعاء الصور الذهنية التي مرت بنا في التجارب الماضية مقرونة بما سبقها وما تلاها ، فنتمكن بذلك من الحكم في المواقف المشابهة التي قد تعرض لنا حكماً صادقاً . ولكن للذاكرة فوق هذا عملاً آخر . فبوساطتها نستطيع أن نستوعب الخلود بأسره في دقيقة واحدة ، وفي ذلك تحرير لنا من قيود الضرورة الطبيعية التي تخضع لها الأشياء

الجمادة . يخطئُ إذن من يحسب الإنسان آلة صماء في يد القوانين المادية . إنما هو كائن مدرك ، حر الإرادة ، قادر على اختيار سلوك معين ، والاختيار خلق وإنشاء ، فليس الإنسان رتبياً في حياته كالحَيوان المحدود بفرائزه

وإذن فليس العقل والمنح ( أى الجسم ) شيئاً واحداً . صحيح أن الإدراك العقلي يعتمد على المنح ، فيسمو وينحط تبعاً لسلامة هذا أو انحطاطه ، ولكن كما تعتمد الملابس على المشجَب ، تظل عالية مادام المشجب مثبتاً في الحائط ، وتهوى إذا ما سقط من مكانه ، وبديهي أن ذلك لا يدل على أن الملابس والمشجب شيء واحد

فالمنح مجموعة من التصورات وردود الأفعال . أما الإدراك فهو تلك القوة التي تختار من بين تلك المجموعة ما تريد . المنح هو الجرى الذي يسير فيه تيار الإدراك ، ولكن ليس الماء ومجره شيئاً واحداً ، وإن يكن ذلك محدوداً بهذا ، ولا بد له أن يخضع لتعريجه والتوانه

وإذا كان هذا هكذا ، فما الذى حدا بنا إلى الاعتقاد بأن العقل والمنح شيء واحد ؟ لعل ذلك راجع إلى أن جزءاً من عقولنا — وهو ما نسميه بالذكاء — قد نشأ وتطور لكي يمارس

الأجسام المادية ويتفهمها ، فاكسب من هذا الميدان المادى كل تصوراته وقوانينه . وهكذا أخذ الارتباط الذهنى بين العقل والمادة ينمو شيئاً فشيئاً حتى انتهى بنا الأمر إلى الظن بأنهما شىء واحد . ولكن هذا الذكاء الذى يكشف لنا عن العلاقات التى تصل المظاهر الكونية بعضها ببعض عاجز كل العجز عن إدراك الامتداد الزمنى وما يعرض فيه لتلك المظاهر من تغير وخلق . أو بعبارة أخرى هذا الذكاء الذى يفكر فى الصور المادية لا يستطيع أن يدرك ما فى الكون من حياة ، لأنه يلتقط صوراً متلاصقة بعضها يجئ فى إثر بعض ، أى أنه يلتقط صورة الكون فى هذه اللحظة ، ثم صورته فى اللحظة التى تليها ، ثم صورة ثالثة فى التى تليها وهكذا . ومعنى ذلك أن العالم الخارجى فى نظر العقل عبارة عن جملة صور لحظية تملأ كل صورة منها الكون بأسره ، وهذه الصور تتلو الواحدة منها الأخرى لحظة بعد لحظة ، وكل صورة لحظية من هذه الصور تمثل الحقيقة الخارجية فى لحظة من اللحظات . ثم من تتابعها يتألف مجموع الحقائق الخارجية من أول الماضى إلى آخر المستقبل إلا أن الصور تظل مستقلة فى الذهن ، لا يتناولها الاستمرار أو الحركة التى تربطها جميعاً ، مع أن الحياة ليست إلا فى وصل

هذه الصور المجزأة ؛ ومثل العقل في ذلك كمثل الشريط السينمائي الذي يلتقط عدداً من الصور المتلاحقة ، لا حياة في كل منها على حدة ، فإذا ما دبت فيها الحركة والاستمرار ، واتصل بعضها ببعض ، كونت حياة أو شيئاً يشبه الحياة ، ولن يكون في هذه الصور التي تصلنا عن طريق الحواس شيء من الحياة ، حتى يتناولها تيار الحركة الدائم الذي يربط أشتاتها ، ويكون منها حقيقة واحدة يطرأ عليها التغير والتبدل كلما مر عليها شطر من الزمان

صحيح أن كل صورة حسية هي جزء من الحياة ، ولكن مجموعها لا يكون مجموعة الحياة ، إلى أن يتحقق في أجزائها شرط الاتصال والربط ، فكما أن كل جزء من الخط المنحني يمكن أن يكون جزءاً من خط مستقيم بدليل أن المنحني والمستقيم يتكونان من نقط ، غير أنك لا تستطيع أن تقول . بما أن أجزاء هذا هي بعينها أجزاء ذلك ، إذن فالخط المنحني هو الخط المستقيم ، كذلك قل في الحياة والمظاهر الطبيعية ، فليست الحياة هي مجموعة المظاهر الطبيعية ، على الرغم من أن تلك الظواهر هي الجزئيات التي تتكوّن منها الحياة يستنتج من هذا أن العقل ليس هو الأداة الصالحة لإدراك



الحياة ، لأن هذا مطلب فوق مقدوره ، وأكثر مما يستطيع ، إذ العقل كما بينا يميل إلى استعمال الوجود لصالحه ، وهذا يتطلب منه وقف تيار الحياة الذي يدب في الكون وتجزئة الوجود ليتمكن من دراسته جزءاً جزءاً ، فالعقل والحواس آلات للتجزئة ، والغاية منهما تيسير الحياة لا تصوير الوجود ، أى أنها تتناول الوجود في ظاهره ، ولكنها لا تنفذ إلى باطنه . . . ولما كانت المعرفة الحقيقية هي التي تتمشى مع الوجود في تحوله ، وتتغلغل في بواطن الأشياء ، وتحسبها إحساساً مباشراً كما يحس الحمل الوديح وجوب الفرار من غائلة الذئب فالبصيرة وحدها هي الأداة الصالحة لذلك النوع من المعرفة المباشرة لأنها حاسة الحياة التي تنقل إلينا الوحدة الحيوية التي تربط أجزاء الوجود

### التطور الخلاق :

لا يمكن أن يكون تطور الحياة على تلك الصور البشعة القاسية التي رسمها « دارون » و « سبنسر » ، إنما التطور خلق مستمر ، وتجديد متواصل ، وتغير لا ينقطع

الانتخاب الطبيعي عند « دارون » هو الأساس الذي تقوم عليه نشأة الأعضاء والوظائف والأنواع ، ولكن لم يكده مستوى

ذلك المذهب على قدميه ، حتى أحاط به من الصعاب  
والمشكلات ما لم يقو على رده ، فكاد يخر صريعاً وهو ما يزال  
في يفاعته

كيف يستطيع الانتخاب الطبيعي أن يفسر نشأة حاسة  
الإبصار مثلاً أولاً ؟ لا بد أن نسلم أنه من المستحيل أن تكون  
العين قد نشأت على هذه الصورة المعقدة من بادىء الأمر ، فإذا  
فرضنا أنها تكونت بعد سلسلة من الأطوار ، فهل من اليسير  
أن تقنع عقلاً سليماً أن تلك الأدوار التي مرت بها عين الإنسان  
تطابق تمام المطابقة الأدوار التي مرت بها الحواس الإبصارية  
لأنواع الحيوان جميعاً ؟ ! مع أن الانتخاب الطبيعي أساسه  
المصادفة المحضة ! وهل من الجائز أن تكون سلسلة المصادفات  
التي تعاقبت على عين الإنسان وأذنه وأنفه وسائر أعضائه  
الأخرى هي التي تعاقبت على أعضاء الحيوانات كلها ؟ !

وإذا سلمنا — جدلاً فقط — بأن تلك المصادفة السحرية  
العجيبة جائزة في أنواع الحيوان لتشابه المؤثرات التي تحيط بها  
جميعاً ؛ فما قولك في الحيوان والنبات ، وهما نوعان يسيران في  
طريقتين مختلفتين أتم اختلاف ؟ كيف يتفق الاثنان على طريقة  
واحدة للتناسل ؟ كيف يوفق الحيوان عن طريق المصادفة

إلى اختراع الذكورة والأنوثة أداة للتكاثر ، ثم يوفق النبات إلى الطريقة عينها وبالمصادفة أيضاً ؟!

كلا ! يستحيل أن يكون هذا الأساس الواهي قاعدة التطور ، ولا بد أن يكون في أجزاء الوجود — مهما تنوعت أشكالها — قوة كامنة متشابهة في الجميع : هي الحياة ، وهذه الحياة الحائلة في كل شيء تخلق فيما تحل فيه ميلاً خاصاً وتوجيهاً معيناً يؤثران في كل جزئى من جزئياته . وهكذا يظل الجسم المادى يتشكل ويتغير حسب ذلك التوجيه الذى تمليه تلك الحياة الدافعة الكامنة فيه . وليس ثمت قوة خارجية تعمل على التطور كما خيل إلى « دارون » وأشباع مذهبه

هذه الحياة الشاملة تسعى جهدها للتغلب على الجمود المادى ، فهى تتغلب على الموت بالتناسل وإن ضحت في سبيل ذلك بالأفراد . وهى تبذل كل ما تملك من قوة لتحرير نفسها من قوانين المادة وأغلالها : فوقوف الحيوان وسيره وسعيه وكل ما يأتى من ضروب الحركة والنشاط هو في الواقع تحدٍ من الحياة لتلك الأغلال والقيود

كانت الحياة في مبدأ ظهورها أشبه ما تكون بالمادة في جمودها واستقرارها لأنها كانت تتمثل في النبات وحده ،

والنبات كالجماد في سكونه واستحالة سعيه وحركته ولكنها  
مالبت أن نشدت الحرية من القيود المادية ، وراحت تسعى  
وراء ذلك المثل الأعلى ، فاخترت أنواع الحيوان ، وزودتها  
بشئ الأعضاء التي تستطيع أن تحقق بها شيئاً من الحرية  
المنشودة ، ثم مالبت أن عقدت آمالها في واحد من تلك  
الحيوانات جميعاً : وهو الإنسان ، ولاشك أن الحياة تحاول  
ما استطاعت أن تسخر من قيود المادة ، ونحن نضحك ونسخر  
إذا ما رأينا كأننا حياً يتصرف كما تتصرف الكتلة المادية  
الجامدة ، كأن تزل قدمه فيسقط بقوة من الجاذبية كما تسقط  
قطعة الحجر

يتضح من ذلك أن الحياة قد سارت أثناء تطورها في مراحل  
ثلاث :

الأولى : مرحلة النبات إذ كانت أقرب ما تكون إلى  
سكون المادة وجودها

الثانية : مرحلة الحيوان الغريزي كالنحل والنمل الذي  
يتحرك ويسعى ، ولكن في حدود مرسومة وخطة معلومة

الثالثة : مرحلة الحيوان الفكري الذي أخذ يسير في طريق  
الفكر ، ولن يزال هذا الفكر ينمو ويشتمد ويستقيم ، فهو ذخر

الحياة وأملها الذي سيحقق لها ما تنشد من حرية  
هذه الحياة التي لا تفتأ تخلق وتغير وتبتدع ، والتي تلتمس  
الحرية من قيود المادة هي الله . فالله والحياة اسمان على مسمى  
واحد . وأغلب الظن أن هذه الحياة الدائبة في التخلص من  
أغلالها وأصفادها ستظفر آخر الأمر بما تريد ، فتغلب على  
الموت ، وتحقق لها الحرية والخلود

ألا ما أجمل أن يرتفع صوت « برجسون » بشيراً بما في  
الكون من حياة فعالة خالقة ، ليقف تيار المادية الذي طغى  
على أوروبا في القرن الماضي حتى غمرها بين ثناياه

نقد :

أراد « برجسون » أن يقطع على ناقيه الطريق ، فقال :  
« إنني أعتقد أن الزمن الذي ينفق في نقد الفلسفة ضائع في  
معظم الأحيان . فماذا بقي لدينا الآن من الهجات الكثيرة التي  
وجهها المفكرون بعضهم لبعض ؟ لم يبق شيء ، أو إن شئت  
دقة فقل بقي نزر يسير جداً ! إن ماله قيمة وما يبقى إنما هو  
القليل النادر ، وهو الحقيقة الإيجابية التي يضيفها كل منهم .  
إن القول الحق قادر بنفسه على أن يحتمل مكان الفكرة الباطلة ،

إذن فتلك خير وسيلة لتفنيد الباطل دون أن نكاف أنفسنا،  
عناء نقد هذا أو ذاك». . لعمر الحق إن هذا لصوت الحكمة  
الحق؛ فإننا حين نبرهن على صحة فلسفة أو على خطئها، فنحن  
بذلك ننشئ فلسفة جديدة هي كالأولى عرضة للخطأ، لأنها  
مثلها مزيج من التجربة والأمل. فإذا ما اتسعت تجربة الإنسان  
وانفسح أمله فقد يجد حقاً ما كان في اعتباره باطلاً منكوراً،  
أو قد يجد باطلاً ما كان في رأيه من قبل حقاً خالداً... إننا  
إذا ارتفعنا على أجنحة الثورة كنا أميل إلى مذهب الجبرية  
وإلى النزعة المادية الآلية؛ ولكن إذا ما قترت الحياة ولاحت  
فيها بوادر الموت، حاول الإنسان أن يرسل بصره بعيداً ليمحس  
له عن أمل جديد؛ فالفلسفة إذن هي تعبير صريح عن حالة  
العصر السائدة ولا خير في إثباتها أو تفنيدها... هكذا يقول  
«برجسون»، ولكننا مع ذلك سنعرض له بلهجة موجزة بما  
له وما عليه:

فأول ما يصادف القارئ في «برجسون» ويلفت نظره  
هو هذا الأسلوب الرائع الذي كتب به ما كتب؛ ولعل روعة  
الأسلوب ووضوحه راجعان في الأغلب إلى طبيعة اللغة الفرنسية  
نفسها التي لا تشمل الغموض والإبهام... ولقد تجد

« برجسون » غامضاً في بعض مواضعه ، ولكن ذلك راجع إلى ثروته الوفيرة الغزيرة في الأمثلة والتشبيه والاستعارة التي أخذ ينثرها في كتبه نثراً بغير حساب

هاجم « برجسون » العقل وأرادنا على أن نأخذ بحكم البصيرة لأنها أصدق نظراً ، ولكن كان الأجدر به أن يهدم العقل ليعقد رجاءه على عقل أرقى ، لأن البصيرة الباطنية التي وثق بأحكامها قد تخطئ كما تخطئ الحواس ، فكلاهما يجب اختباره وتقويمه بالتجربة العملية . . . ولقد بالغ « برجسون » حين زعم أن العقل لا يدرك إلا حالات متقطعة من الحقيقة والحياة وهو عاجز عن أن يدرك ما في هذين من حركة واستمرار ؛ إذ الفكر — على تقيض ما ذهب — عبارة عن مجرى متصل من الأفكار كما قال « جيمس » ، وهذا التيار العقلي يعكس الحياة المستمرة ويصورها أدق تصوير

لقد كان جميلاً من « برجسون » أن يصرخ هذه الصرخة العالية ليقف تطرف المذهب العقلي الذي يعتد بالعقل اعتداداً كبيراً ، ولكنه لم يصب حين دعا إلى اتخاذ البصيرة وحدها بدل العقل لأن ذلك كمن يصحح خيال الصبا بخرافات الطفولة . ولكن يظهر أن الهجوم العنيفة التي صوبت إلى التفكير العقلي

والتي امتدت من « روسو » إلى « شاتوبريان » و « برجسون » و « نيتشه » و « جيمس » كان لها في النفوس أثر قوى . إننا نوافق « برجسون » على ثل العرش الذي يتربع عليه العقل في غرور وكبرياء ، ولكن على شريطة ألا يطالبنا بأن نجعل كل القيمة للبصيرة وحدها ، فلئن كان الإنسان يعيش بغريزته و بصيرته ، فهو يتقدم بعقله وذكائه

ولعل أروع جوانب « برجسون » هو حربه الشعواء التي شنها على النزعة الآلية المادية ، فلقد أسرف علماء المعامل في تقدير علمهم إسرافا بلغ حد الشطط حتى ذهب بهم الوهم أنهم قادرون على وضع الكون كله في أنبوبة من أنابيب اختبارهم لقد كان « برجسون » من عصره ما كان « كانت » في زمنه ، لأن « كانت » ألقي موجة إلحادية أساسها المذهب العقلي ، بدأها « بيكون » و « ديكارت » وانتهت بشك « ديدور Diderot » و « هيوم Hume » ومن أبطالها « فولتير » فكان مجهود « كانت » أن أعلن قصور العقل في البحوث السامية ... ولكن « دارون » و « سبنسر » عادا فجدا هجمات « فولتير » ومن لف لفه ، وعادت النزعة المادية فاكتمت كل قوتها القديمة في مستهل هذا القرن الحاضر ، فتصدى لها



« برجسون » ، ولكن لم تكن وسيلته نقد العقل كما فعل .  
« كانت » بل القول بوجود عنصر حيوى مبدع نشيط فعال .  
يفسر كل أغاز الحياة

لقد ارتفع « برجسون » إلى أوج الشهرة في أعوام قلائل .  
لأنه دافع عن الأمانى الإنسانية وآمالها ، فكم اغتبط الناس .  
واطمانوا حين رأوا فيلسوفا يصون لهم ما يرجون من خلود وما  
يعتقدون في إله

ولا عجب أن كان أعظم الفلاسفة المعاصرين ، فقد كان  
الناس من قبل فلسفته تروسا وعجلات في آلة الكون الميتة ،  
ولكنهم بعد « برجسون » علموا أنهم يستطيعون إن أرادوا أن  
يساهموا بأنفسهم في قصة الحياة

بندتو كروتشى

Benedetto Croce

(١) الرجل :

من الظواهر التي تسترعى النظر ما أصيبت به إيطاليا في  
العهد الأخير من إجداب في الفلسفة ، ولعل ذلك راجع إلى  
احتفاظ إيطاليا بالأساليب والطرائق المدرسية حتى من المفكرين

الذين اطرحوا اللاهوت ونبذوه ، فلئن كانت إيطاليا مهداً للنهضة إلا أنها لم تكن موطناً للإصلاح ، إنها تتشكك في وجود الحقيقة ولكنها تعتقد في الجمال وتخصص نفسها له ، حتى إنها لتود أن تفنى من أجله ، ومن يدري ؟ لعل الإيطاليين قد وفقوا إلى الحقيقة حين ألهموا أن الحقيقة سراب ، وأن الحق كل الحق هو الجمال . فقد كان أعلام الفن في إيطاليا أيام النهضة ( إذا استثنينا ميخائيل أنجلو ) لا تعنيهم أخلاق ولا دين ، ما دامت الكنيسة قد اعترفت بفهمهم ، حتى أصبح العرف في إيطاليا ألا يثير رجال الثقافة جانب الكنيسة ولا يتعرضون لها بسوء ، ولا غرابة في هذا ، إذ كيف يقسو إيطالي على كنيسة استعبدت العالم يوماً لإيطاليا . وجمعت من الدول أموالاً وفيرة لكي تجعل من إيطاليا متحف فن لأوروبا بل للعالم أجمع ؟ من أجل هذا ظلت إيطاليا مستسلمة للإيمان الديني القديم

ولكن لم تسلم هذه القاعدة من الشواذ ، فقد خرج عليها « بندتو كروتشي » الذي ولد في عام ١٨٦٦ من أب كاثوليكي كان هو ابنه الأوحده ، ومن أسرة عرفت بالحفاظة والجمود ، فنشأ الفيلسوف نشأة دينية صارمة انقلبت في آخر الأمر إلى تقيضها وهو الإلحاد ، ومما هو جدير بالملاحظة في هذا الصدد

أن الأمم التي لم تشهد إصلاحاً دينياً لا ترى فيها منزلة متوسطة بين الجمود الديني من ناحية والكفر المتطرف من ناحية أخرى

واقدم رفته الأيام سنة ١٨٨٣ بسهم نافذ كان كفيلاً أن يردده إلى إيمانه وعقيدته لو كان رجلاً كسائر الرجال ، إذ زلزلت الأرض زلزلاً عنيفاً هدم المدينة التي كان يعيش فيها بين أسرته ، فقضى على والديه وأخته الوحيدة ، ولبث هو نفسه تحت الأنقاض بضع ساعات حتى أنقذ ، وقد اعتلت صحته وتكسر بعض عظامه ، وظل عدة أعوام في علقته ، ثم استرد صحته وعادت إليه روحه كما كانت قوية مليئة بالحياة ، ولم يضطر أن يعمل من أجل قوته لما ورثه عن أبيه مما جعله ذا يسار ، وقد أنفق بعض ماله في إعداد مكتبة كانت تعد من أفخم المكتبات في إيطاليا كلها ، فهو إذن من الفلاسفة القليلين الذين لم يدفعوا ثمن فلسفتهم فقراً وحاجة

ظل « كروتشي » طول حياته طالباً يجب أن يملأ فراغه بالأداب ، وقد حدث أن جرى على غير طبيعته فأنجذب إلى الحياة السياسية وعين وزيراً للمعارف ، وانتخب عضواً لمجلس الشيوخ ، وعضوية الشيوخ في إيطاليا كانت تمتد مع الرجل ما امتد أجله ، وبذلك كان « كروتشي » مثلاً فريداً في عصره

من حيث اجتماع الفلسفة والسياسة في شخص واحد ، ولكنه لم يتفرغ إلى السياسة بل خص الشطر الأعظم من وقته لتحرير مجلته التي ذاعت شهرتها في أنحاء العالم *la Critica*

ولما نشبت الحرب العظمى سنة ١٩١٤ أنكرها « كروتشي » بكل قوته ، إذ لم يسع أن تستجر الأمم في قتال مميت من أجل منافسة اقتصادية ، فكان ذلك سبباً لنبذه وإهماله بين قومه ، فكان حظه في ذلك كحظ زميله « برتراند رسل » في إنجلترا ، و « رومان رولان » *Romain Rolland* في فرنسا ، ولكن إيطاليا عادت فغفت عنه ، وعقد الشباب فيه أملهم زعيماً وفيلسوفاً وصديقاً ، وأصبح « كروتشي » منهم بمثابة المعهد العلمي ، يغذيهم بغذاء لا يقل عما تقدم به الجامعات

## (٢) فلسفة الروح :

كان أول كتاب أصدره « كروتشي » عبارة عن مجموعة من المقالات (١٨٩٥ — ١٩٠٠) موضوعها مادية التاريخ ومبادئ « كارل ماركس » الاقتصادية ، فقد تأثر بما كتبه « ماركس » وبالمبادئ الاشتراكية تأثراً عظيماً ، غير أن نشوة تلك المبادئ رغم ذلك لم تبلغ منه الرأس ، فسرعان ما انصرف عنها إلى الفلسفة

تأثر « كروتشى » بالماركسية ، ولكنه لم يسلم مع ذلك بمبدأ تفسير التاريخ على أساس اقتصادى ، كما رفض أن يعترف بصحة الفلسفة المادية قائلاً إن العقل — لا المادة — هو الحقيقة الأولى والأخيرة ، حتى إنه لما كتب فلسفته أطلق عليها اسم : « فلسفة الروح »

وذلك لأن « كروتشى » مثالى لا يعترف بفلسفة بعد فلسفة « هجل » وعنده أن الحقيقة بأسرها عبارة عن فكر . فنحن لا نعلم شيئاً إلا كما تصوره لنا حواسنا وأفكارنا . فهو كما ترى إيطالى بالمولد والنشأة ، ألمانى فى التفكير والنزعة ، فقد كان يحاول أن يبرهن على أن جوهر الكون أفكار خالصة مجردة ، فلا يعنيه مثلاً أن يوضح فكرة أو يعرفها بما ينشأ عنها من نتائج عملية ، بل كان على النقيض من هذا يحاول أن يرد مظاهر الحياة العملية إلى أفكار وعلاقات بين أفكار

والفكرة المجردة معناها عنده الفكرة الكلية ، مثال ذلك الكم والكيف والتطور ، وما شابه ذلك من الأفكار التى تطبق على الوجود الواقع بأسره . . . وهنا أخذ « كروتشى » يتحدث عن الأفكار الكلية حديثاً غامضاً حتى لتحسبه « هجل » آخر أو كأنما هو يريد أن ينافس أستاذه فى غموضه وإبهامه ، وقد

أطلق « كروتشى » على بحثه هذا اسم المنطق لكى يقنع نفسه أنه لم يتورط في المباحث الميتافيزيقية التي لا طائل وراءها ، والتي كان يقول عنها إنها بقية من بقايا اللاهوت القديم الذى يملكه ، إذ هو ينكر الدين ويرفض خلود الروح ، ويقول إنه خير للانسان أن يعبد الثقافة والجمال

والحق أن فلسفة « كروتشى » شاذة متناقضة ، فهي طبيعية روحية ، عملية مثالية ، تجل المبادئ الاقتصادية وتقدس الجمال . فهو مثالى يتخذ الروح أساساً لفلسفته ولكنه من ناحية أخرى يعنى بجوانب الحياة وبمظاهر الطبيعة ، حتى إنه كتب مجلداً سماه « فلسفة الجاناب العملى » . كذلك ألف كتاباً عنوانه « فى التاريخ » يقول فيه إن التاريخ فلسفة متحركة ، وأن المؤرخ ينبغى أن يصور الطبيعة والإنسان فى صور من الحقيقة العملية التي تؤثر فيها الأسباب والمسببات ، ولا خير فى أن يكتب عنهما من الناحية النظرية المجردة . ويقول إن التاريخ لا بد أن يكتبه فلاسفة ، ويرى أن هذا التاريخ العلمى الشائع قد بلغ من الدقة التفصيلية حداً بعيداً بحيث ضاعت من المؤرخ الحقيقة المنشودة لكثرة ما يعرف

ويقول « كروتشى » إن استكشاف الماضى على حقيقته متعذر

إن لم يكن مستحيلاً ، وهو يتمثل بتعريف « روسو » للتاريخ بأنه « فن اختيار الأكلذوبة التي تشبه الحقيقة من بين كثير من الأكلذوب » ، وهو لا يجب البحث النظرى فى التاريخ بحجة أنه يفسده وينقل الماضى فى صورة باطلة . . . يجب أن يكون التاريخ صورة للطبيعة ومرآة للإنسان

(٣) ما هو الجمال :

بدأ « كروتشى » دراسته بالتاريخ والآداب ، ثم انتهى منها إلى الفلسفة ، فكان طبيعياً أن يشغف فى الفلسفة بمسائل النقد وعلم الجمال ؛ وإن أعظم مؤلفاته هو كتابه « فى علم الجمال » (١٩٠٢) ، وهو يفضل الفن على الميتافيزيقا والعلم ، فإذا كانت العلوم تفيدنا فإن الفنون تقدم لنا صور الجمال ، إن العلوم تباعد بيننا وبين الفرد والحقيقة وتنقلنا إلى عالم كله مجردات تعمق فى نزعتها الرياضية حتى تصل ( كما فعل اينشتين ) إلى نتائج خطيرة ولكن ليس لها أهمية عملية ؛ أما الفن فيقرب بيننا وبين الأفراد والحقائق الجزئية ، ويدنينا من الجوهر الكلى الشامل الذى يتمثل فى الجزئيات التى تقع تحت الحس : « للمعرفة صورتان — فهى إما بصيرية أو منطقية ، إما أن نحصل عليها

بالخيال أو بالعقل ، هي إما معرفة الجزئى أو الكلى ، هي معرفة الأشياء الجزئية أو معرفة ما بين الأشياء من صلات ، إما أن تكون نتيجة الصور الذهنية الجزئية Images أو الأفكار الكلية ، فأصل الفن وأساسه هو القدرة على تكوين الصور الذهنية ، والفن لا يبوب الأشياء ولا يحكم عليها بأنها حقيقية أو خيالية ، ولا يحاول أن يصفها أو يعرفها ، بل هو يحسها وصورها لا أكثر ولا أقل ، ولما كان الخيال يسبق الفكر وهو شرط ضرورى له ، كانت فاعلية العقل الفنية — أعنى قدرته على تكوين الصور الذهنية — أسبق من فاعليته المنطقية ، أى التى تكوّن الأفكار الكلية ، فلا يكاد الإنسان يقوى على التخيل حتى يصير فنانا ، قبل أن يبلغ مرحلة الحاجة المنطقية بزمن طويل

و يأخذ بهذا الرأى أعلام الفن ، فيقول « ميخائيل أنجلو » :  
« إن الإنسان لا يصور بيديه بل برأسه ( يقصد بخياله ) » ؛  
وقال « ليونارد Leonard » : « إن ذوى العبقرية السامية تكون عقولهم أنشط فاعلية كلما قل ما يؤدونه من عمل خارجي » .  
وكلنا يعلم القصة التى تروى عن « دافنسى Da Vinci » حين كلفه أحد رجال الدين بتصوير « العشاء الأخير » ، فجلس الفنان أمام لوحته عدة أيام ساكناً صامتاً ، وصاحب الصورة



يستحبه كل يوم على البدء في العمل ، ويعجب لماذا يجلس هذا الرجل صامتاً هكذا دون أن يعمل شيئاً ، حتى استثار هذا الإلحاح غضب الفنان فانتقم لنفسه بأن اتخذ من ذلك الديني نموذجاً ليهودا

إن جوهر الفاعلية الفنية هو هذا المجهود الساكن الذي يبذله الفنان وهو صامت ليرسم في ذهنه الصورة كاملة ، بحيث تعبر عن موضوعه تعبيراً جلياً واضحاً . فليست معجزة الفن في إبراز الصورة وإخراجها ، بل في مجرد تصورهما تصوراً دقيقاً ، وما إخراجها بعد ذلك إلا أمراً آلياً ومهارة يدوية :

« إذا نحن استطعنا أن نسيطر على الكلمة الباطنية ، أو أن ندرك صورة أو تمثلاً إدراكاً جلياً واضحاً ، أو أن نكون موضوعاً موسيقياً ، فإن التعبير لا بد أن يجيء بعد ذلك كاملاً ، وذلك كل ما نريد . فلو انفتحت أفواهنا عن كلام أو غناء ... فكل ما نفعله حينئذ هو أن نفصح في العن ما قلناه بالفعل قولاً باطنياً ، وأن ننشد في صوت مسموع ما أنشدناه فعلاً في دخيلة نفوسنا . أما إذا مسّت أيدينا مضارب البيانو ، أو تناولنا قلماً أو إزميلاً ، فلسنا نعمل إلا عملاً إراديّاً (يتعلق بالجانب العملي من الإنسان لا بفاعليته الفنية) أعني أننا عندئذ نفعل في حركات

كبيرة ما فعلناه باطنياً في سرعة وإيجاز»

أستطيع بعد ذلك أن نجيب على ذلك السؤال المربك :  
ما هو الجمال ؟ إن في الجمال آراء بقدر ما في الأرض من رءوس ،  
فكل إنسان يأبى إلا أن يدلى بدلوه في موضوع الجمال ، وأن  
يتمسك برأيه ويدافع عنه . ولكن « كروتشي » يريد مع ذلك  
أن يعرف الجمال فيقول : إنه التكوين العقلي لصورة ذهنية —  
أو لسلسلة من الصور — يتمثل فيها جوهر الشيء المُدرَك .  
فالجمال يتعلق بالصورة الباطنية أكثر منه بالصورة الخارجية التي  
هي تجسيد للباطنية . فقد يتبادر إلى أذهاننا أن الفرق بيننا وبين  
« شكسبير » هو فرق في التعبير الخارجي فقط ، وأن لدينا نفس  
الأفكار والصور التي احتاجت في نفس ذلك الشاعر الكبير ،  
غير أننا لا نجد العبارة البليغة التي تفصح عنها . ولكن هذا  
وهم باطل ، فليس الفرق في قوة إخراج الصورة ، بل في القدرة  
على تكوين الصورة الباطنية التي تعبر عن الشيء الخارجي

وليس الأمر في ذلك مقصوراً على خلق صور الجمال ، بل  
إنه ليتعدى ذلك إلى الإحساس بالجمال ؛ فهو كذلك تعبير  
باطني . فدرجة فهمنا أو تقديرنا للآية الفنية إنما تعتمد  
على قدرتنا أن نرى الحقيقة المصوّرة ببصائرنا — أعني

قدرتنا على أن نكون لأنفسنا صورة ذهنية تعبر عن الشيء  
« إننا حين نستمتع بالعمل الفني الجميل إنما نعبر عن بصائرنا  
نحن ... فحين أقرأ « شكسبير » ، فبصيرتي أنا هي التي تكون  
الصورة الذهنية لهملت أو عطيل » . إذن فسرّ الجمال هو  
الصورة الذهنية المعبرة ، سواء في ذلك الفنان الخالق لصور  
الجمال ، أو المتفرج المتأمل لتلك الصور . الجمال هو تعبير دقيق  
مضبوط — فلو سئلنا ما الجمال ؟ أجبتنا إنه تعبير

\*\*\*

ولكن أصحیح أن الإنسان يكون فناً بمجرد تكوينه  
للصور الذهنية ؟ هل ينحصر جوهر الفن في التصور الباطني  
لا في الإخراج ؟ ألا يحدث كثيراً أن تكون لدينا أفكار  
ومشاعر أروع وأجمل من كلامنا الذي يعبر عنها ؟ كلا ، إنه  
ليلوح لنا أن « كروتشي » قد أخطأ في هذا ، وأن قداسة الفن  
وسموه في تكوين الصور وفي إتقان إخراج الفكرة وتجسيدها معاً

## برتراند رسل

Bertrand Russel

(١) رسل المنطقي :

كان « برتراند رسل » يحاضر عام ١٩١٤ في جامعة كولومبيا في نظرية المعرفة ، فكان حينئذ — كموضوعه الذي يحاضر فيه — نحيلاً شاحباً يبدو كأنما يبدهو من الموت بخطوات سريعة ، ولعله قد اختار هذا الموضوع الذي لا يمس الحياة العملية ليعفد ما استطاع عن الحياة ، إذ لم يعد يطيقها بعد أن أعلنت الحرب الكبرى فجزع أشد الجزع حين رأى أرقى قارات الأرض تنحدر إلى بربرية متوحشة ، وهو ذلك الفيلسوف الذي اختصه الله بذوق حساس رقيق وحب جم للسلام . . . ثم انقضت بعد ذلك عشر سنوات فانقلب مليئاً بالحياة والنشاط يضطرم صدره بالثورة على ما ينتاب المجتمع الإنساني من أمراض ويتوق إلى إصلاحها ، غير أن الأيام ما لبثت أن حطمت له هذه الآمال الطامحة ، وصرفت عنه أصدقاءه الذين كان يجد فيهم بعض السلوى ، فارتجت حياته وامتلات بالعناء بعد إذ كانت بادئ الأمر

حياة أرستقراطية على كثير من الدعة والهدوء

وذلك أنه سليل أسرة « رسل » ، وهي من أعرق الأسر في إنجلترا وأبعدها صيتاً ، بل من أشهر الأسر في العالم أجمع ، فكم أنجبت للدولة البريطانية قادة تملكوا زمام السياسة أجيالاً متعاقبة ؟ . . . جده « اللورد جون رسل » كان رئيساً للوزارة الانجليزية على مبدأ الأحرار ، وقد أثار حرباً شعواء ليظفر بحرية التجارة ، وليظفر بالتعليم العام المجاني ، وليظفر بتحرير طائفة اليهود . . . وليظفر بالحرية في كل ضرب من ضروبها . . . وأما أبوه فهو « الفيكونت أمبرلي Viscount Amberley » ، وكان حراً في تقليده فلم يثقل ابنه بتعاليم اللاهوت الموروثة . . . وكان « لبرتراند رسل » الحق في إرث هذه الأسرة الرفيعة ، ولكنه أبى في عزة وكبرياء إلا أن يكسب قوته بنفسه ، لأنه يرفض نظام الوراثة وينكره ، فكان أستاذاً بجامعة كامبردج ، ولكن هذه الجامعة ما لبثت أن تبينت فيه ثورة نفسية على ميول أمته ، فهو يحب السلام وأمته تدجج نفسها بالسلاح انتقاماً في الحروب ، ففصلته عن عمله ، وحينئذ أخذ الفيلسوف محبوب الأرض متخذاً من العالم بأسره جامعة يلقي فيها تعاليمه وآراءه ، ولقد رحب به العالم في غبطة ورضى

لم يكن « رسل » شخصية واحدة متصلة ، بل خرج منه رجلان ، فرجل انقضت أيامه أثناء الحرب العظمى ، ومن أكفانه نشأ رجل جديد ذو شخصية جديدة ، إذ تولد عن « رسل » المنطقي الرياضي « رسل » آخر اشتراكى ، ولعل العنصر المشترك بين ذينك المهدين هو نعمة وادعة هائلة رقيقة تمثلت في الشطر الأول في أكاداس الصيغ الجبرية التي كان يرَ كُهما في كتبه ، ثم تمثلت في الشطر الثانى فى اشتراكيته ، ومن أدلّ عنوانات مؤلفاته على روحه مؤلفه المعنون « التصوف والمنطق » الذى مجد فيه الطريقة العلمية بما فيها من منطق تمجيداً عظيماً

أ أكبر « رسل » المنطق وقدس الرياضة ، ولم يؤمن بشيء بعد ذلك ؛ فلقد قرأ ما كتبه « برجسون » من أن هنالك حاسة اقوية تدرك الزمن وحركة الحياة ، وأن الأشياء كلها كائنات حية تندفع بدافع حيوى ؛ ثم قرأ تشبيهه للحياة بشريط السنما — وكان لم يشهد السنما قط من قبل — فذهب إلى دار السنما مرة لا ليستمتع بما يشاهد ، بل ليتخذ منه دراسة فلسفية — كما قال هو — ولكنه بعد ذلك كله لم يوافق على ما ارتآه « برجسون » ، وقال عنه إنه قصيدة جميلة لا أكثر ولا أقل .

وذلك لأن « رسل » لا يتخذ معبوداً سوى الرياضة ، ولم يرغب قط في دراسة الآداب القديمة ، وأخذ يجادل بالحجج الصارمة ، كأنه « سبنسر » آخر ، مطالباً بإدخال الجانب العلمى فى تربية النشء ، بحيث يرجح على الجوانب الأخرى ، وزعم أن كوارث العالم إنما ترجع — إلى حد كبير — إلى ما فيه من غموض فى التفكير . وعنده أن قانون الأخلاق الأول هو أن يفكر الإنسان تفكيراً مستقيماً ، « إنه لخير للعالم أن يفنى من أن أصدق ، أو يصدق أى إنسان آخر ، أ كذوبةً . . . تلك هى ديانة الفكر التى تشتعل فتحرق بجوهرها نفاية العالم »

هكذا كان « رسل » يطالب بجلاء الفكر ووضوحه ، ولقد أدت به هذه النزعة إلى دراسة الرياضيات لما أدهشه من دقة هذا العلم الأرسطراطى الهادى : « إنك إذا نظرت إلى الرياضيات من وجهة صحيحة لما وجدت فيها الحقيقة وكفى ، بل لرأيت فيها الجمال الرائع أيضاً ، ولكنه جمال الجد والصرامة ، كالجمال فى النحت ، لا يثير من الإنسان جوانب طبيعته الضعيفة ، ولا ينصب للإنسان من الحبائل ما تنصبه الموسيقى أو التصوير . وإنه مع ذلك لجمال فيه العظمة والصفاء ، وفيه الجمال الجاد الذى لا يتاح إلا لأعظم الفنون » . ويعتقد

« رسل » أن تقدم الرياضة في القرن التاسع عشر كان من أجد ما يفاخر به هذا العهد ، وبخاصة حين أزال الغموض الذي كان يكتنف فكرة اللانهاية في الرياضيات . . . فللقرن التاسع عشر أن يباهى بأنه استطاع أن يدك الهندسة القديمة التي سيطرت في عالم الرياضة مدى ألفى عام ، وأنتج من الكتب في ذلك العلم ما احتل مكان كتاب « أقليدس » الذي هو أقدم كتاب مدرسى في العالم ، « فيا لها من وصمة عار في جبين إنجلترا أن تظل تدرسه لأبنائها »

ولعل ما عاون الرياضيات الحديثة أن تنتج ما أنتجت هو نبذها لما كان يسمى بالبدهيات ، ولكم اغتبط « رسل » حين سمع رجال نهضوا فتحذوا قداسة البدهيات ، وألحفوا في المطالبة بإقامة الدليل على كل بدهية . نعم اغتبط حين سمع بمن أثبت أن الخطين المتوازيين قد يلتقيان في نقطة ما ، وأن الشكل قد لا يكون أكبر من أحد أجزائه . وهنا يقدم « رسل » إلى قارئه البريء ما يثير فيه القلق والتفكير من ألغاز محيرة مربكة ، هاك مثلاً منها : الأعداد الزوجية نصف الأعداد كلها ، ومع ذلك فهناك من الأعداد الزوجية ما يساوي في عدده كل ما يوجد من أعداد ، لأن لكل عدد — زوجيا كان أم فرديا —



ضعفًا زوجياً . . . ثم يقول « رسل » : إن في هذا حلًّا لمشكلة  
اللانهاية الرياضية التي لبثت غامضة ، فهي كلٌّ يحتوى على  
أجزاء في كل جزء منها من الأجزاء ما في الكل

ويجب « رسل » الرياضيات ، لأنها فوق ذلك تتصف  
بموضوعية صارمة لا دخل للشخصية فيها ، ففيها وحدها الحقيقة  
الخالدة والمعرفة المطلقة ، ونظرياتها الثابتة هي مثل « أفلاطون »  
ونظام « سبينوزا » الخالد ، أو هي — على الجملة — جوهر العالم  
فينبغي أن تكون غاية الفلسفة أن تشبه الرياضيات في كمالها ،  
بأن تقيد نفسها بأقوال لها من الدقة ما للرياضة ، ولها من الحق  
الذي لا يحتاج إثباته إلى بحث ما للرياضة . . . فلا يجوز لعروض  
الفلسفة أن تتعلق بأشياء ؛ بل يكفي أن تبحث فيما بين الأشياء  
من صلات ، لأنها يجب أن تكون مستقلة عن الحقائق  
الفردية والحوادث الجزئية ، حتى لو تبدل كل جزئى في العالم  
وتغيرت كل أحداثه لظلت تلك العروض الفلسفية صحيحة  
كما هي ، مثال ذلك إذا فرضنا أن كل الألفات باءات ، ثم  
فرضنا أن (س) تسارى ( ا ) لكانت (سى) تساوى (ب) .  
فهذا حق مهما تبدل ما في العالم وتغير ؛ فلو استطعنا أن نحصر كل  
الفلسفة في مثل هذه الصورة الرياضية ، وأن نمحو منها كل

ما فيها من الحقائق الجزئية ، وأن تقرب الشبه بينها وبين الرياضة  
لظفرنا بما نريد — هذا ما كان يطمح إليه فيثاغورس العصر  
الحديث :

« لا تتألف الرياضيات البحتة إلا من القول بأنه إذا صح  
فرض معين كائنا ما كان عن أى شىء ففرض معين آخر صحيح  
عن ذلك الشىء . . . ولا يعيننا أن يكون الفرض الأول صحيحاً  
حقاً ، أو أن نذكر الشىء الذى زعمنا صحة الفرض بالنسبة إليه . . .  
وإذن فيمكننا أن نعرف الرياضة بأنها العلم الذى لا نعلم فيه الشىء  
الذى نتحدث عنه كما لا نعلم إن كان ما نقوله صحيحاً أو غير صحيح »  
ولكن مما يسترعى النظر أن « برتراند رسل » بعد أن  
كتب مجلدات عدة فى هذا الاتجاه ، هبط فجأة إلى الحياة  
العملية وأخذ يحاج بماطفته القوية عن الحرب والحكومة  
والاشتراكية والثورة ، دون أن يستخدم فى حاجته منطقته  
الرياضى ! ولا عجب فالحجة يجب أن تدور حول الأشياء نفسها  
لكى تعود علينا بما نريد منها ، أما الأقوال المجردة فيستحيل  
أن تصلح كأدوات للنقاش والجدل ، ولو نحن حاولنا ذلك  
لانتكسنا إلى مدرسية العصور الوسطى من جديد

تلك كانت يداية « برتراند رسل » فى تفكيره : الرياضة

وَمِنْطَقِهَا ، فَأَدَّتْ بِهِ تِلْكَ الْبَدَايَةَ إِلَى خَاتِمَةِ مَحْتَمَةٍ مِنَ الشُّكِّ ،  
فَقَدْ وَجَدَ فِي الْمَسِيحِيَّةِ كَثِيرًا مِمَّا يَسْتَعْصَى عَلَى الْمَنْطِقِ الرَّيَاضِيِّ  
فَنَبَذَهَا نَبْذًا وَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا إِلَّا قَانُونُهَا الْأَخْلَاقِي ، وَأَخَذَ يَتَحَدَّثُ  
فِي احْتِقَارٍ وَازْدِرَاءٍ عَنِ مَدِينَةِ تَضَطَّهْدِ أَنْاسَا يَنْكُرُونَ الْمَسِيحِيَّةَ ،  
وَتَرْجُحِ فِي السَّجْنِ كُلِّ مَنْ يَحَاسِبُ الدِّينَ حَسَابًا عَسِيرًا ، أَمَا هُوَ  
فَقَدْ نَظَرَ فِي السُّكُونِ فَلَمْ يَسْغَ أَنْ يَكُونَ ثَمَّتْ إِلَهُ فِي مِثْلِ هَذَا  
الْعَالَمِ الْمُتَنَاقِضِ الَّذِي هُوَ جَدِيرٌ أَنْ يَكُونَ صَنِيعَةَ شَيْطَانٍ هَازِلٍ ،  
وَهُوَ يَتَابَعُ « سَبَنْسِر » فِي رَأْيِهِ عَنِ نَهَايَةِ الْعَالَمِ — أَعْنَى الْفَنَاءِ  
وَالْمَوْتِ — وَلَكِنَّهُ يَشُكُّ فِيْمَا قِيلَ فِي مَذْهَبِ التَّطَوُّرِ مِنْ أَنَّ  
الْعَالَمَ سَائِرًا إِلَى الْأَمَامِ ، وَيَقُولُ إِنَّ هَذَا مَا يَزْعَمُهُ الْإِنْسَانُ عَنِ  
نَفْسِهِ : « هُمْ يَقُولُونَ لَنَا إِنَّ الْحَيَاةَ الْعَضْوِيَّةَ قَدْ تَطَوَّرَتْ تَدْرِيجًا  
مِنَ الْخَلِيَّةِ إِلَى الْفَيْلَسُوفِ ، وَيُؤَكِّدُونَ لَنَا أَنَّ هَذَا التَّطَوُّرَ تَقَدَّمَ  
لَا سَبِيلَ إِلَى الشُّكِّ فِيهِ ، وَلَكِنْ مِنْ سَوْءِ الْحِظِّ أَنْ مَنْ يُؤَكِّدُ  
لَنَا هَذَا هُوَ الْفَيْلَسُوفُ لَا الْخَلِيَّةُ » أَمَا الرَّجُلُ الْحَرُّ فَلَا يَرْضَى لِنَفْسِهِ  
أَنْ تَسْبِحَ فِي آمَالٍ صَبْيَانِيَّةٍ وَأَلْهَةٍ تُصَبُّ فِي صُورَةِ الْبَشَرِ ، بَلْ  
عَلَيْهِ أَنْ يَصْبِرَ وَيَثْبِتَ ، حَتَّى وَلَوْ أُيْقِنَ أَنَّهُ وَالْأَشْيَاءُ جَمِيعًا صَائِرُونَ  
إِلَى الْمَوْتِ ، وَإِنْ لَهُ فِي هَذَا الْكِفَاحِ الْفِكْرِيِّ الظَّفَرُ وَالِانْتِصَارُ ،  
لَأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَسْتَفِدْ بِهِ فَقَدْ اسْتَمْتَعَ بِإِذَةِ الْجِهَادِ نَفْسَهُ ، وَإِنَّهُ حِينَ

يتنبأ بمخاتمه وهزيمته فإنما يعلو بنفسه — لما له من علم — على القوى العمياء التي ستعمل على هدمه وفنائه . . . نعم إن الرجل الحر لن يعبد قوى العالم الخارجي الغشوم التي تغزوه بمتابعة هجومها ، وليست تقصد من هجومها إلى غاية معلومة ، فهي تقوض له كل ما يبني من دور وكل ما يشيد من مدن ، ولكنه سيعبد ما في باطنه من قوى خلاقه مبدعة ، تلك القوى التي لا تنى تجاهد وتكافح أسباب الفشل ، والتي تمجد آيات الجمال التي تبدو في روائع الفن من نحت وتصوير .

تلك كانت فلسفة « برتراند رسل » قبل نشوب الحرب

العظمى

(٢) رسل المصلح :

فلما وضعت الحرب أوزارها انفجر « برتراند رسل » الذي ظل هذا الأمد الطويل صامتا دفيناً تحت أكداس المنطق والرياضة ونظرية المعرفة ، وانطلق في العالم كالشعلة المندلعة يخطف الأبصار ويأخذ الأبواب ، فدهش العالم أن يرى تلك الشجاعة النادرة ودينك الحب والعطف للإنسانية من ذلك الأستاذ الذي تراه العين نحيلاً عليلاً ، فلقد تفتح من المنطقيّ رجلٌ علم

أخذ يصب على أعلام الساسة في وطنه سيلاً دافقا من المهاجمة والنقد حتى طرد من كرسية في الجامعة وحصر — كأنه « جاليليو » آخر — في حي ضيق في لندن ، واثن شك بعض القوم في سلامة حكمته فلم يرتب أحد في إخلاصه . غير أنهم جميعاً — إذ صعقوا بذلك التحول العجيب في شخصية الرجل — قاوموه بتعصب ذميم لا يتفق مع النزعة البريطانية أبداً ، وهكذا قضى على هذا الرجل المحب للسلام والذي زج بنفسه في المعركة الحامية أن يحيا طريد المجتمع كأنه مجرم شريد وهو ما هو في نسبه النبيل ، فقد أنكره الناس كخائن للوطن الذي تربي فوق أرضه

غير أن وراء هذه الثورة المتأججة ، كان يكمن في نفسه شيء من الجزع لما كان يشهد في العالم من صراع وقتال ، فقد كان « برتراند رسل » — الذي حاول أن يكون عقلاً صرفاً غير مجسد — مجموعة من المشاعر ، و بدت له مصالح الإمبراطورية البريطانية كلها غير جديرة بأرواح الشباب الذين شهدهم يسرون في زهو إلى حومة الوغى ليقتلوا ويموتوا ، فبدأ يفكر في وسيلة الخلاص ، ومالبت أن وجد في الاشتراكية — وقد حللها تحليلاً دقيقاً — ما يصف علنا الاقتصادية والسياسية ،

وما يدل على العلاج ... نعم فالداء هو المِلْكِيَّة الخاصة والدواء هو الاشتراكية

إن الملكية الخاصة إنما نشأت من أعمال العنف والسرقة ،  
وها نحن أولاء نرى في مناجم الماس في كمبرلى ومناجم الذهب  
في راند Rand السرقة تتحول إلى ملكية تحت بصر العالم ،  
« إنه لا ينتج للجماعة من وراء الملكية الخاصة للأرض خير  
كائنا ما كان ، ولو أضعى الناس لحكم العقل لأبطلوا هذه الملكية  
غداً دون أن يعوضوا المالكين شيئاً أكثر من دخل معتدل »  
ولما كانت الملكية الخاصة تحميها الدولة ، والسرقات التي  
تتألف منها الملكية يقدها التشريع ، وتؤيدها الأسلحة  
والحروب ، فالدولة شر عظيم ؛ وخير لنا إذن أن نسلبها معظم  
وظائفها لنلقى بها إلى نقابات التعاون وإلى المنتجين .

إن المجتمع عامل قوى على هدم شخصية الفرد وسحقها ،  
فالحرية هي الخير الأسمى لأنها السبيل الوحيد إلى صيانة تلك  
الشخصية ، فلقد تعقدت الحياة وتعقد العلم حتى أصبحنا  
لا نستطيع أن نسلك طريقنا إلى الحقيقة وسط ما يحيط بنا من  
أغلاط وأوهام إلا بالنقاش الحر ، فمن صالح الناس أن يختلفوا  
في الرأي ، بل إن واجب المعلمين أن يدب بينهم هذا الخلاف

وأن يشهد ، لعله يُنتج لنا رأياً ناصحاً ذكياً يزيد من حكمة الإنسان فلا يعود سريع الاستجابة لدعوة الحرب والقتال ؛ لأن الحروب ترجع إلى حد كبير إلى الآراء الجامدة والعقائد الموروثة ، فستجىء حمية الفكر والقول كالسيل الدافق يظهر العقل الحديث من أوهامه وخرافته

ذلك أننا لم نبلغ من التعليم إلى الحد الذي نتوهمه ، فنحن قد بدأنا تجربة تعميم التعليم ، ولم يتسع أمامها الوقت بعد لتؤثر أثرها العميق في طرائق تفكيرنا وفي حياتنا العامة ، لأننا لا نزال مبتدئين من حيث أسلوب التفكير . ومن العجيب أننا لا نعمل على إصلاح ذلك في تربيته لأبنائنا ، فنظن أن عملية التربية لا تعنى أكثر من تحويل كمية معينة من معرفة مسلم بصحتها إلى الرءوس ، في حين أنها يجب أن تكون تطوراً وتقدماً لطريقة العقل العلمية حتى تصبح عادة مغروسة ، فإن أميز ما يميز الرجل الغبي الجاهل هو سرعة تكوينه للرأى وإطلاقه بغير تحفظ ، مع أن العالم ينبغى أن يكون بطيئاً في قبوله لرأى ما ، وأن يكون معتدلاً متحفظاً في الأخذ به ، فلو استخدمنا العلم والطريقة العلمية في تربية أبنائنا لأنشأنا فيهم ذلك الضمير العقلي الذي لا يعتنق الرأى إلا بمقدار ما تحتمت يديه من الشواهد والأدلة ،

والذى لا يتحرج عن الظن بإمكان خطأ هذا الرأى ، فهذه الوسائل تصبح التربية أنجع علاج لأمرنا ، وتنشئ من أبناء أبنائنا الرجال والنساء الجديدين الذين ينتجون المجتمع الجديد المنشود ، فإن للتربية قدرة على تشكيل النشء كما تريد ، فهى تستطيع مثلاً أن تميل بالناس إلى الإعجاب بروائع الفن أكثر من إعجابهم بالمال ، كما كانت الحال أيام النهضة الأوروبية ، وبذلك تفعل من هذه الرغبة الحادة فى الامتلاك والثراء . . . هذا هو مبدأ النمو الذى نتیجته اللازمة قاعدتان ينبغى أن تكونا أساساً لأخلاقنا الجديدة ؛ الأولى : ألا نضع من الحوائل ما يعوق حيوية الأفراد والجماعات ، بل نعمل على السمو بها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . والثانية : ألا يكون نمو الفرد أو الجماعة على حساب فرد آخر أو جماعة أخرى

إنه لا يستحيل على الإنسان شىء لو تطور نظام مدارسنا وجامعاتنا تطوراً يلائم الغرض المنشود ، ولو كانت تديرها أيد قادرة على السير بها نحو الكمال ، فتوجهها — على هدى — إلى إصلاح الأخلاق البشرية وتقويمها . ذلك هو سبيل النجاة مما ينتاب العالم من جشع اقتصادى ووحشية دولية ، ثم لا حاجة لنا بعد ذلك إلى الثورة العنيفة أو إلى تشريع مسطور على ورق . لقد



بلغ الإنسان حدًا أصبح معه سيداً على أنواع الحياة الأخرى ،  
وذلك لأنه أنفق في نموه وتربيته وقتاً طويلاً مما أنفقت ، فلو هيأنا  
لتربيته وقتاً أطول من هذا ثم استغللناه بحكمة أوفر فر بما استطاع  
الإنسان آخر الأمر أن يسيطر على نفسه أيضاً ، وأن يعيد خلقها  
من جديد على نحو أقرب إلى الكمال ، فدور التعليم هي مفتاح  
المدينة الفاضلة

(٣) خاتمة :

نخشى أن يكون « برتراندرسل » قد أسرف في التفاؤل ،  
ولو أننا نؤثر الخطأ في جانب الأمل على الخطأ المرجح لكفة  
اليأس والقنوط . . . وذلك أنه لم يمحص نظرياته في الاقتصاد  
والسياسة بالدقة التي كان يدرس بها في أول حياته الرياضة  
والمنطق ، والتي كان ينشدها ويعبدها ، فلقد ساقه حبه « للكمال  
أكثر من الحياة » إلى تصور رائع قد نحب أن نستخدمه طرفة  
شعرية تخفف من عبء الحياة ، ولكنها لا تصلح أداة علاج  
لمشكلات الحياة ، فنحن نفتبط مثلاً أن يشهد العالم جماعة تؤثر  
الفن على الثراء كما كان يرجو ، ولكن ما حيلتنا ونشأة الأمم  
وسقوطها ، والانتخاب الطبيعي للجماعات ، أساسها جميعاً القوة

الاقتصادية لا القوة الفنية ، إذ القوة الاقتصادية دون الفنية هي التي تقوى على البقاء ، فطبيعي أن تجد من الناس أشياء لها . أما الفن فلا يكون إلا زهرة تفتتح على تربة من الثروة والمال ، ولكنه يستحيل أن يكون لها بديل يغني عنهما . . . لقد جاءت أسرة « مديتشي » الثرية أولاً فتبعها « ميخائيل أنجلو » الفنان ولكن ما حاجتنا إلى تلمس الأخطاء في هذا الحلم الجميل الذي أخذ به « برتراند رسل » يوماً ما وتجربته الشخصية كانت أقوى ممن هاجمه من النقاد ؟ فلقد اصطدم في روسيا وجهاً لوجه بمجهود جبار يُنفق لخلق جماعة اشتراكية ، ورأى كيف تكون الصعاب التي تعترض مثل هذه التجربة ، حتى كاد إيمانه في انجيله الجديد يتقوض من أساسه ، إذ خاب رجاؤه حين وجد أن الحكومة الروسية ليس في مكنتها أن تخاطر بديمقراطية متطرفة ، وهي ما كان يحسبها بدهية تبنى على أساسها الفلسفة الحرة . وقد ساءه أشد الإساءة أن يرى حرية الكلام مكبوتة والصحافة ملجمة ، وراعه هذا الاحتكار من الحكومة لكل وسائل الإعلان حتى اغتبطت لجهل الشعب الروسي وأميته — لأن معرفة القراءة في مثل هذا العصر الذي أُلجئت فيه الصحافة وخضعت لسلطان الحكومة تعوق الوصول

إلى الحقيقة ، ثم راعه ألا يقوى مبدأ شيوعية الأرض على مقاومة الملكية الخاصة ( فالملكية في روسيا سائدة فعلاً وإن تكن منكورة على الورق ) ، حتى أيقن أن طبيعة الناس — كما هم الآن — تأبى عليهم أن يفلحوا الأرض ويزرعوها: على نحو مُرضٍ إلا إذا علموا أنها صائرة إلى أبنائهم من بعدهم

ولقد كان « رسل » أكثر رضى وأشد اطمئنانا حين ذهب إلى الصين حيث بقي عاما يحاضر فيها ، إذ وجدها أقل آلية وأكثر في خطاها هدوءا وروية ، حتى إن الإنسان ليستطيع أن يجلس ليفكر ، وأن تقف له الحياة حينما ليمكن من تحليلها وتشريحها ؛ وهناك ، حيث بحر الإنسانية خضم زاخر ، انفسحت أمام فيلسوفنا آفاق جديدة ، إذ تحقق أن أوروبا ليست إلا طبلا أجوف أمام قارة أعظم منها وأقدم وأعمق ثقافة ، فاقراً له هذه العبارة الآتية لترى كيف انحلت فلسفته وذابت :

« لقد أيقنت أن ليس الجنس الأبيض من الأهمية بحيث كنت أعتقد ، فلو فنيت أوروبا وأمريكا في الحرب لما استتبع هذا بالضرورة فناء النوع البشرى ولا انتهاء المدنية ، بل سيبقى بعدئذ من الصينيين عدد عديد ، والصين أعظم ما رأيت من الأمم في

كثير من النواحي ، فليست أعظمها من الوجهة العددية والثقافية  
فحسب ، بل هي عندي أعظمها من الوجهة العقلية أيضاً . فلم أسمع  
بمدينة أخرى لها ما للصين من وضوح العقل ومن النزوع إلى  
الواقعية ومن الرغبة في مواجهة الحقائق كما هي دون محاولة صبغها  
بلون معين »

إنه لمن العسير حقاً أن يتنقل « برتراند رسل » من إنجلترا  
إلى أمريكا فالروسيا فالهند والصين ، ثم تبقى له فلسفته الاجتماعية  
كما هي دون أن يطرأ عليها التغيير والتبديل . فلقد أقنعتة الدنيا  
أنها أعظم من أن يصبها فيما أراد أن يصبها فيه من صيغ المنطق  
الرياضي ، وأنها واسعة عريضة لا يمكن أن تسير وفق رغباته  
بالسرعة التي يريد لها . فكم فوق الأرض من قلوب ، وكلها  
يخفق بمختلف الرغبات والآمال ! وهكذا اضطرت التجارب  
أن يزداد في حكمته . ولكنه رغم ذلك كله ما يزال يضطرم  
— كما كان — قلقاً من أمراض المجتمع ورغبة في إصلاحه ،

غير أنه تعلم أن الإصلاح الاجتماعي شائك عسير  
ألا ما أعجب « رسل » ! إنه باحث في أعماق الميتافيزيقا  
وأدق الرياضيات ، ومع ذلك لا تسمعه يتحدث إلا في بساطة  
ووضوح ! إنه رجل اتخذ لدراسته موضوعاً من شأنه أن يجفف

منابع الشعور ، ولكنه رغم ذلك مليء بالعطف والرأفة نحو الإنسانية . ومن توفيق الله أنه لا يزال سليماً قوياً ، ولا تزال شعلة الحياة تضيء فيه ساطعة متوهجة . فمن يدري ؟ لعله فيما يلي من الأيام منتج للعالم حكمة بعد ما أنتجه له من حلم جميل ، ولعله مخلص اسمه بين عشيرته من الفلاسفة الخالدين

## جورج سنتيانا

George Santayana

(١) حياته :

ولد « سنتيانا » في مدريد عام ١٨٦٣ ، ثم ارتحل إلى أمريكا سنة ١٨٧٢ حيث أقام حتى سنة ١٩١٢ ، وقد تخرج في جامعة هارفارد التي عين بها أستاذاً ، ولبث في منصبه من سن السابعة والعشرين حتى بلغ الخمسين . ولكنه طوال هاته الأعوام لم يكن مطمئناً راضياً بهذا الوطن الذي اختاره لنفسه ، إذ لم تطق نفسه الحساسة الشاعرة — فقد كان « سنتيانا » شاعراً أولاً وفيلسوفاً ثانياً — أن ترى الحياة في أمريكا مدفوعة ذلك الدفع العنيف تجاه المدنية المادية ، فانتقل إلى « بوسطن Boston » كما أراد أن يقترب من أوروبا فراراً من الحياة

اللجنة في أمريكا ، ثم انتقل إلى كامبردج وهارفارد  
كان أول ما كتب في الفلسفة مقالة في « حاسة الجمال »  
سنة ١٨٦٦ ، ولم تنقض بعد ذلك سنوات خمس حتى أخرج  
مؤلفاً متمعاً في « تفسير الشعر والدين » ، ثم لبث بعد ذلك  
سنة أعوام لا يذيع في الناس شيئاً سوى مقطوعات شعرية  
ينشرها الفينة بعد الفينة ، ولكنه في خلال تلك الأعوام  
السبعة كان يكتب أهم مؤلفاته ألا وهو : « حياة العقل » ،  
فلم يكده يُخرج إلى الناس هذا الكتاب بمجلداته الخمسة : « العقل  
في الإدراك السليم ، العقل في الجماعة ، العقل في الدين ، العقل  
في الفن ، العقل في العلم » ، حتى ارتفع « سنتيانا » من فوره  
إلى منزلة رفيعة عند خاصة المشتغلين بالفلسفة وإن لم يدع اسمه  
بين الكافة من القراء . . . وإنك لترى هذا الرجل ينظر في  
كبرياء إلى حياتنا الضئيلة ، فينطق للناس بفلسفة تسحق  
أحلامهم سحقاً في منطق هادئ رزين ، وبعبارة قوية رائعة ،  
فما نحسب أن قد تهباً للفلسفة منذ عهد « أفلاطون » من جودة  
الصياغة ما أتيج لها على يدي « سنتيانا » — ألا ما أجل رجلاً  
تلتقي فيه روعة الجمال وصيحة الحق !

اطمأن « سنتيانا » بعدئذ إلى ما نال من شهرة ، وقنع

بإنتاج قليل من الشعر والمؤلفات الثانوية يخرجها الحين بعد الحين ، وغادر هارفارد إلى إنجلترا ليقضى فيها بقية عمره ؛ فظن الناس أن قد انتهت رسالة « سنتيانا » ، ولكن ما أشد عجبهم حين كانت سنة ١٩٢٣ ، فنشر مؤلفاً قياً في « الشك وإيمان الحيوان » ، وأعلن أن هذا الكتاب مقدمة لنظام فلسفي جديد . . . . إننا سنبدأ في عرض فلسفته بهذا الكتاب الأخير ، إذ هو الطريق إلى فهم فلسفته كلها

## (٢) الشك وإيمان الحيوان :

أراد « سنتيانا » في هذا الكتاب أن يمحو بادئ بدء نسيج العناكب الذي نسجته نظرية المعرفة ، فوقفت به حجرة عثرة في سبيل الفلسفة الحديثة لا تآذن لها بالنمو والتقدم . نعم ينبغي له أن يمحو ذلك النسيج قبل أن يشرع في بناء « حياة العقل » ، فأخذ يبحث أولاً في نشأة العقل البشري وحدوده لأنه يعلم أن أسوأ ما يزل فيه الفكر هو أن يقبل الآراء التقليدية قبولاً أعمى ، ولذا فهو يبدأ بالشك فيقول . يصل إلينا العالم الخارجي خلال الحواس فيمتزج بصفاتهما وخصائصها ، كذلك إذا ذكر الإنسان الحوادث الماضية استعان بذكريته ، والذاكرة تؤثر فيها

الرغبة فتلونها كما تشاء ، وإذن فالعالم كما يبدو لنا ، والماضى كما نذكره قابلان للشك ، أما ما يثق بصحته « سنتيانا » ولا يشك فيه فشيء واحد ، هو الإدراك الآنى ، أى الإحساس الذى يستقبله الشخص فى لحظة ما : فهذا اللون ، وهذه الصورة وذلك الطعم وتلك الرائحة . . . كل هذه وما شاكلها هى العالم « الحقيقى »

يقول « سنتيانا » إن المذهب المثالى صحيح لا غبار عليه ، ولكنه لا ينتهى إلى نتيجة ذات خطر ؛ نعم نحن نعرف العالم بوساطة أفكارنا فقط ، ولكن ما دام العالم بدا خلال الأجيال السالفة كلها وكأنه يسير وفق إحساساتنا التى ندرکہا عنه — أعنى أن الدلائل كلها قائمة على أن إحساس الإنسان صحيح ولا يختلف عما يبدو فى العالم الخارجى --- فيحق لنا إذن أن نقبل فلسفة البراجماتزم كما هى

إن عقيدة الإنسان قد تكون خرافية ، ولكن هذه الخرافة نفسها خير ما دامت الحياة تصلح بها ، وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق ، أى أن الخرافة أفضل لنا من القياس المنطقى الصحيح إذا كانت الحياة تصلحها الخرافة أكثر مما يقومها ذلك القياس . إن كثرة الشك فى صحة ما تأتى به التجربة الحسية



قد أدى بالفلاسفة الألمان — الذين بالغوا في ذلك الشك مبالغته — فيها كثير من الإسراف — إلى حد المرض ، فكانوا في محاولتهم التخلص من ذلك الخطأ الموهوم كالمجنون ينفق عمره في غسل يديه من لوث يتوهمه وليس له وجود ؛ ومن العجيب أن هؤلاء الفلاسفة أنفسهم الذين يبحثون عن العالم في باطن عقولهم يعيشون في حياتهم العملية كما يعيش سائر الناس ، أى على اعتبار أن العالم الحسى موجود ، فهم إذن يعترفون في حياتهم اليومية بما أنكروه في فلسفتهم

### (٣) العقل في العلم :

ليس العقل عدوا للغرائز بل إنه ليعينها في توفيق ونجاح ، والعقل فينا عبارة عن الطبيعة قد بلغت مرتبة الإدراك ، فهي إذ تستهدى به إنما تسترشد بضوء نفسها في تبين طريقها ومعرفة الغاية التي تسعى إليها . إن العقل هو ازدواج جميل بين الحافز الذي يدفع والفكر الذي يفهم ، ولو انفرط بما بين هذين العنصرين من رباط لا تقلب الإنسان وحشا ضاريا أو مجنوناً لا يعي . . . العقل هو « تقليد الإنسان لله » ، و « يقيم » سنتيانا » كتابه في « حياة العقل » على العلم ، إذ في العلم من ألوان المعرفة

ما يوثق بها ويركن إليها . نعم إنه يعلم مقدار ما في العقل من ضعف وما في العلم من وهن ، ولكنه رغم ذلك يصر على أن يكون العلم عمادنا الوحيد الذي نثق به ، وهكذا صمم « سنتيانا » أن يفهم الحياة ، شاعراً بما شعر به « سقراط » من أن الحياة بغير بحث ليست جديرة بالإنسان ، فينبغي أن نضع في ضوء العقل كل نواحي التقدم الإنساني ، وكل ما يتصل بالإنسان من تاريخ و « سنتيانا » متواضع لا يقدم للناس فلسفة جديدة ، بل يريد فقط أن يطبق بعض الفلسفات القديمة على حياتنا الحاضرة ، معتقداً أن الفلاسفة الأقدمين هم خير الفلاسفة جميعاً وعلى رأس هؤلاء « ديمقريطس » و « أرسطو » ، فهو يمتدح في الأول نزعة المادية الواضحة ، وفي الثاني رزائته وحكمته . . . . .

أخذ « سنتيانا » من « ديمقريطس » مذهبه الذري ، ومن « أرسطو » نظريته الأخلاقية في الأوساط ، وبهذين السلاحين واجه مشكلات الحياة الحاضرة ، وهو يقول في نزعة المادية :

« إنني في الفلسفة الطبيعية مادي صميم . . . . . ولكنني لا أزعم أنني أعرف ما المادة في ذاتها . . . . . فعلى رجال العلم أن ينبثوني بهذا . . . . . ولكن مهما تكن المادة فأنا أسميها

مادة بكل جرأة ، كما أسمى أصدقائي « سمث » و « جونز » الخ  
دون أن أعرف أسرارهم »

ولا يسمح « سنتيانا » لنفسه باعتناق الحلولية ، التي ليست  
في رأيه إلا مهرباً من الإلحاد ، فنحن لا نضيف إلى الطبيعة  
شيئاً حين نسميها « الله » ، ولكننا مع ذلك نقرأ في شعر  
« سنتيانا » أن العالم الذي لا ربوبية فيه يكون موحشاً لالذة  
فيه ولا متاع ، وهو يسائل نفسه لماذا كان الضمير الإنساني دائماً  
الثورة على الطبيعة متمسكا بالغيب الخفي ؟ أذلك لأن النفس  
قريبة الشبه بما هو مثالي خالد ، فهي لا تقنع بالموجود بين يديها  
وتطمع في حياة أفضل ؟ هل تُحزنها فكرة الموت فتعاق رجاءها  
في قوة خفية تكتسب بها الدوام والخلود وسط هذه الحركة  
المتدفقة والتغير الذي يحيط بها ؟ يجيب « سنتيانا » : « إني  
أعتقد أن ليس ثمت شيء خالد . . . لاشك أن روح العالم  
وطاقته هما اللذان يعملان فينا ، كما أن البحر هو الذي يرتفع  
في كل موجة صغيرة ؛ إن الحياة ستمضي في طريقها خلالنا غير  
آبهة بصياحنا ، وكل ما نمتاز به هو أننا ندرکہا وهي ماضية »

ويظهر « لسنتيانا » أن أساس العالم كله آلي ، ولذا فعنده  
أن أفضل طريقة للبحث في علم النفس هو التسليم بهذا المبدأ

الآلى فى كل العمليات النفسىة ماخفى منها وماظهر ، وعلم النفس لا ينتقل من الأدب إلى العلم إلا إذا أخذ يبحث عن الأساس الآلى والمادى لكل ما يحدث فى العقل ، فلقد وجد السلوكيون Behaviourists<sup>(١)</sup> اليوم الطريق القويم والنهج الصحيح ، فينبغى أن يمضوا فيما هم فيه بغير تردد أو خوف الحياة كلها مادية آلية ، فليس يُحرِّك الجسمَ الإنسانىَّ إدراكٌ عقلى ، بل حرارةٌ تُستخدمها الرغبات والدوافع فى التأثير على المخ والجسد ، وإذن فليس الفكرُ أداة العمل ، ولكنه مسرح تنطبع فيه صور التجارب ، ومستودع مخزن فيه ما يسرنا من الأخلاق وضروب الجمال

لعمرى إن « لالاند Lallande » الذى يقال إنه أخذ يبحث فى السماء بمنظاره المكبر عن الله فلم يجده ، لو بحث بمجهره عن العقل فى مادة المخ لما وجدته . فالاعتقاد بوجود مثل هذه القوة فىنا هو بغير شك كالأعتقاد فى قوى السحر ؛ فهما بحث العالم النفسى فى الإنسان فلن يرى إلا حقائق فيزيقية ، وما النفس إلا نوع من التنظيم الدقيق السريع داخل مادة الحيوان ، هى

(١) السلوكيون فئة من علماء النفس تنكر وجود العقل وترغم أن كل ما للإنسان هو سلوكه فى الحياة العملية والذى هو مجموعة استجابات لما يستقبل من مؤثرات خارجية ،  
B. Watson

شبكة دقيقة من الأعصاب والأنسجة تنمو على مر الزمن . . .  
انظر إلى أى حد من النزعة المادية ذهب هذا الفيلسوف !  
أليس من العجيب أن رجلاً مثل « سنتيانا » ، وهو المفكر  
الراقي والشاعر المتخيل ، يغل عنقه بهذه الأثقال من فلسفة  
مادية جاهدت قروناً طويلة ثم انتهت واهنة ضعيفة كما  
بدأت ؟ فهى فلسفة تعجز أن تفسر ازدهار الزهرة أو ابتسامة  
الطفل ! وإن من حقنا أن نسائل « سنتيانا » : إذا لم يكن  
للإدراك تأثير على الجسم فى حركته فلماذا تطور ونما ، ولماذا يحيا  
فى عالم لا يلبث أن يسحق ما لا ينفع للحياة ويمحوه من الوجود ؟  
إن الإدراك أداة للحكم ، وظيفته الحيوية أن يستجيب  
للمؤثرات الخارجية ؛ ولسنا بشراً إلا بهذا الإدراك وحده ؛  
ولقد يكون فى تفتح الزهرة وابتسامة الطفل من سر الكون  
مالا يتوفر فى أية آلة سارت فى يابس أو سبجت على  
ماء . . . وإنه لخير لنا أن نفسر الطبيعة بالحياة من أن نصوصها  
فى عبارة الموت

ولكن « سنتيانا » لم يُرضه هذا ، فقد قرأ « برجسون » ،  
ثم انصرف عنه مستخفاً بفلسفته :

« ما هذه الغاية الخالقة المبدعة ( التى يقول بوجودها

برجسون ) والتي لا بد لها أن تنتظر الشمس والمطر لتبدأ عملها؟ ما هذه الحياة التي تتمحى في الفرد إذا ما أصابته رصاصة؟ ما هذا الدافع الحيوى الذى يحويه من الوجود أقل هبوط فى درجة الحرارة؟»

#### ( ٤ ) العقل فى الدين :

طرح « سنتيانا » العقيدة الدينية جانبا ولكنه ما فتئ يجها ويقدرها ، كما قد يحب الرجل المرأة التى خدعته : « إننى أصدق المذهب الكاثولىكى ولو أننى أعلم أنه كاذب » ، وهكذا نرى « سنتيانا » يأسف لإيمانه المفقود ، إذ يعتقد أن الإيمان « غلطة جميلة أكثر ملاءمة لنوازع النفس من الحياة نفسها »

كان هذا الكفر المؤمن ، هذا الميل إلى الدين ، دافعا « لسنتيانا » على كتابة مؤلفه الشهير « العقل فى الدين » الذى ملئت صفحاته بالأدوية ، ولكنها لا أدوية امتزجت بأعمق الحزن على الإيمان ، فلقد كان هذا الفيلسوف يرى فى الكاثولىكية من الجمال ما يبعثه على حبها ، ويسخر من العلماء الذين يتوهمون أنهم قد أثبتوا بطلان الدين بالعلم ! دون أن يبحثوا عن الأصل الذى نشأت عنه عقائد الدين ، ودون أن

يعلموا معنى تلك العقائد ووظيفتها الحقيقية ، أليس مما يلفت النظر ويستثير البحث أن نرى الناس في كل مكان على وجه الأرض يدينون بعقيدة ما ؟ فكيف لنا إذن أن نفهم الإنسان إذا لم نفهم الدين ؟ ... ويرى سنتيانا — كما ارتأى ليوكريطس Lucretius — بأن منشأ العقيدة في الآلهة هو الخوف ، ثم عاون الخوف الخيال ، إذ أخذ الإنسان ينسج بخياله جملة أساطير تشخص الآلهة وتروى عنهم القصص ، والحق أن قد كان في تلك الأساطير الأولى من الشعر ما خفف عن الناس أعباء الحياة ، أما الآن فقد ضعفت هذه النزعة الأسطورية لما أحدثه الاتجاه العلمى السائد من رد فعل قوى للخيال ، غير أن الشعوب الأولية وبخاصة في الشرق الأدنى لم يكبح فيها ذلك الميل الشعرى الخيالى كالج ( ! ) ، فترى فيه من الكتب الدينية ما يزخر بألوان الشعر وضروب البيان من تشبيه واستعارة وما إليهما ، مثال ذلك كتاب العهد القديم ( التوراة ) ، فاليهود الذين كتبوه لم يريدوا بما أوردوا فيه من استعارات معناها الحرفى ، فلما أخطأ الأوروبيون — وهم أضيق من أولئك خيالاً وأكثر حرفية في تفسير ما يقرءون — ونظروا إلى تلك القصيدة على أنها نوع من العلم يفهم على حقيقته تولد من ذلك لاهوت أوروبى خاص .

فقد كانت المسيحية أول الأمر مزيجاً من اللاهوت اليونانى والأخلاق العبرية ، ولكنه كان مزيجاً متنافراً غير منسجم ، فكان من الطبيعى أن ينفصل العنصران ، فاستقل العنصر اليونانى الوثنى فى المذهب الكاثوليكي ، واستوت صرامة الأخلاق العبرية فى المذهب البروتستانتى ، وكان للأول نهضة الأحياء ( Renaissance ) ، وكان للثانى حركة الإصلاح ( Reformation )

وبلاحظ « سنتيانا » أن الشعب الألمانى — ويسميه برابرة الشمال — لم يدينوا قط بالديانة المسيحية الصحيحة ، فسادت فيهم أخلاق غير مسيحية ، إذ سادت القوة وحب الشرف ، استمدوها من أصل غير مسيحي — من العاطفة والخرافة والأساطير — كذلك عُرف هؤلاء التيوتون بمزاجهم الحربى الذى ينافى الميل الشرقى إلى السلام ، كما أنهم بدلوا المسيحية من ديانة الحب الأخوى إلى الصفات التى تعمل على النجاح الدنيوى ، ومن ديانة الفقر إلى ديانة القوة والثراء . . . ويرى « سنتيانا » أن لاشيء يعدل فى جماله المسيحية على شرط ألا تفهم بتفسيرها الحرفى ، وإلا لكانت متناقضة



## (٥) العقل في المجتمع :

المشكلة الكبرى التي على الفلسفة أن تجد لها حلا هي أن تحمل الناس على الفضيلة دون أن تثير فيهم مخاوف الغيب وآماله ، ولقد حُلَّت هذه المسألة حلًّا نظريا على يدي « سقراط » ، ثم على يدي « سبينوزا » ، فكلا هذين الفيلسوفين قدم للعالم نظاما كاملاً من الأخلاق ، فإذا أفلحنا في حمل الناس على اتباع أى الأخلاقين في حياتهم العملية لثم للفلسفة ما تريد ولأصبح الناس كلهم في سعادة وخير . ولكن من العسير على الناس أن يعيشوا وفق تلك المُثل الأخلاقية التي ستظل — فيما يظهر — ترفا عقليا للفلاسفة لا أكثر ولا أقل ، فلننشد إذن رقينا الأخلاقي في غير هذه السبيل ، لننشده في تنمية العواطف الاجتماعية التي تزدهر في ظلال الحب

فلقد أصاب « شو بنهور » حين قال إن الحب خداع الجنس للفرد فان « تسعة أعشار الدافع إلى الحب كائنة في المُحبِّ » وكذلك كان على حق حين قال إن الحب يصهر نفس الفرد ويدمجها في تيار الجنس . . . ولكن إذا كان في الحب أعظم تضحية يقوم بها الفرد ففيه كذلك أتم سعادة . ولقد روى

عن «لابلاس» أنه قال وهو على فراش الموت : إن العلم أمر تافه وأن ليس ثمت من حقيقة سوى الحب . فليكن في الحب ما فيه من خداع ولكنه ينتهى فى العادة بصلة القربى بين الوالد والولد ، وهى صلة ترضى الغرائز البشرية أكثر جدا مما يرضيها ما فى حياة العزوبة من أمن وهدوء ؛ فالأبناء هم خلودنا ، وليس أرضى لنفوسنا من أن نرى (متن) الحياة الخالد قد ظهر فى « نسخة » أخرى أفضل من الأولى

والأسرة هى السبيل إلى دوام الإنسانية ، ولذا فهى أصل التقاليد بين الناس ، فهى وحدها كفيلة بدوام الجنس ، وليكن المدنية لا ترقى على يدى الأسرة وحدها إلا بدرجة محدودة ، ثم تحتاج المدنية لا طراد تقدمها إلى نظام أشمل لا تكون الأسرة فيه هى الوحدة ، وأعنى بذلك الدولة ، ولقد تكون الدولة وحشا طاغيا كما قال عنها « نيتشه » ، ولكن هذا الطغيان الذى يركز فى هيئة واحدة يسحق كل ضروب الطغيان الأخرى التى أزعجت الحياة قبل تكوين الدولة ؛ ومن هنا نشأت الوطنية فى الناس ، إذ يعلمون أن ما يدفعونه للحكومة من ثمن أقل من تكاليف الفوضى ، ولكن « سنتيانا » لا يفوته هنا أن يلاحظ أن هذا الضرب من الوطنية له ضرره الجسيم ، فهو يصم

دعاة الإصلاح والتغيير بوصمة الخيانة ، مع أن حب الفرد لبلاده  
حبا صحيحا ينبغي أن يتضمن رغبته في تغيير حالتها الراهنة ليسير  
بها نحو مثلها الأعلى

وينتقل « سنتيانا » بعد ذلك إلى الحروب وما تجره على  
الإنسانية من ويلات ، ويرى أن « الألعاب الأولمبية » التي  
تهيء ميدانا للتنافس بين الدول ربما أفادت في محو الحروب ..  
ويميل « سنتيانا » إلى نظام الأرستقراطية ، إذ يرى أن ما عرفه  
العالم من ثقافة هو ثمرة ذلك النظام : فليست المدنية إلا انتشار  
عادات نشأت عند الأفراد الممتازين ، ثم فرضت نفسها على  
الناس فرضا ؛ وإن دولة تتألف كلها من العمال والمزارعين  
— كما تتألف الأمم الحديثة — لدولة متأخرة غاية التأخر ،  
تموت فيها كل تقاليد الحرية . « فسنتيانا » يكره المساواة  
ويوافق « أفلاطون » « بأن المساواة بين غير المتساوين  
هي لا مساواة » ؛ ولكنه حين يجذب الأرستقراطية لا يفوته أن  
التاريخ قد جربها فوجد لها من العيوب ما يتعادل مع فضائلها ،  
فهى تسد الطريق دون نبوغ أفراد الشعب ولا تسمح  
إلا للنبوغ العريق ، فالنظام الأرستقراطي يخدم الثقافة ، ولكنه  
كذلك يخدم الطغيان ، وهو إن هيا الحرية لعدد قليل فانه

يقضى بالعبودية على الملايين . إن أفضل نظام سياسى هو ما يهيئ الفرصة لكل فرد فى المجتمع أن ينمى ملكاته وقواه ، فالديمقراطية من هذه الناحية تفضل الأرسطراطية ، ولكن للديمقراطية أيضاً شروطها فهى تجر وراءها الفوضى والفساد ، وهى فضلاً عن ذلك تتميز بطغيان خاص بها : ألا وهو عبادة المساواة والتمسك بالتشابه التام بين الأفراد ، وهذا الضرب من الطغيان خبيث ممقوت يقضى على كل تجديد ويسحق كل عبقرية يوازن « سنتيانا » بين الأرسطراطية والديمقراطية فيفضل الأولى قائلاً : إن الحكمة دون الحرية هى الخير الأسمى ؛ ولكن هل نقبل الأرسطراطية على إطلاقها ؟ إنما يريد « سنتيانا » أرسطراطية غير وراثية ، فيتولى الحكم ذوو الكفاية والشرف ، وهو ما يسمى « بالديمقراطية » ، فيفسح المجال لكل رجل أو امرأة ، إذا أبدى أو أبدت كفاية ممتازة ، فله أو لها أعلى مناصب الدولة . فالمساواة التى تسود عندئذ بين الناس هى المساواة فى الفرصة التى تهياً لكل فرد ليهز شخصيته . . . فى مثل هذه الحكومة ينحصر الفساد فى أقل حيز ممكن ، ويزدهر العلم والفن بما يجدان من تشجيع

إن التآلف بين الأرسطراطية والديمقراطية إذن هو

ما ينشده العالم لينجو مما هو فيه من الفوضى السياسية ، فلا ينبغي أن يحكم إلا الأفضلون ، ولكل إنسان فرصة أن يكون بين هؤلاء الأفضلين إن كان جديراً بها . . . وهكذا نرى أفلاطون يتحدث من جديد على لسان «سنتيانا» ! فليس هنالك فلسفة واحدة ترمي ببصرها إلى الأفق البعيد دون أن تنادى بوجوب تسليم الحكم إلى « الملوك الفلاسفة » الذين نادى بهم « أفلاطون » في جمهوريته ، وإنه ليتضح من هذا أننا كلما أمعنا الفكر في الموضوعات السياسية عدنا إلى « أفلاطون » ، فكأن العالم في الحقيقة لا تعوزه فلسفة جديدة ، إنما تنقصه الشجاعة وحدها لينظم حياته وفق أقدم فلسفة وأفضلها

Nov. 11, 1959.

وليم جيمس

William James

ولد «وليم جيمس» في نيويورك سنة ١٨٤٢ ، وبعد أن أنفق بضع سنوات في المدارس الأمريكية أرسل إلى المعاهد الخاصة بفرنسا ، وهنالك صادفته بعض المصنفات في علم النفس فأخذ يطلعها ، ومن ثم اتخذ لنفسه ذلك الاتجاه ، ثم عاد بعد أن أكمل دراسته إلى وطنه الأمريكي ، فلم يلبث أن صعد إلى قمة

الشهرة فذاع اسمه ذيو عالم يُعهد لأمريكي من قبله ، ولقد نال  
إجازة « الدكتوراه » من جامعة هارفارد سنة ١٨٧٠ ، واشتغل  
بالتدريس في تلك الجامعة نفسها من سنة ١٨٧٢ حتى وافته  
منيته عام ١٩١٠ ، فحاضر أول ما حاضر بالجامعة في التشريح  
وعلم وظائف الأعضاء ، ثم في علم النفس ، وأخيراً حاضر في  
الفلسفة . ولعل أعظم مؤلفاته هو أولها صدورا « أصول علم  
النفس » وهو مزيج رائع من التشريح والتحليل النفسى  
والفلسفة ، إذ كان علم النفس عند « جيمس » يفتدى من أمه  
الأولى « metaphysics ما وراء الطبيعة » ، ولم يكن بعد قد انفصل واستقل ؛  
ولكن « جيمس » عاد آخر الأمر فانصرف إلى الفلسفة وحدها ،  
فجاءت كل مؤلفاته التي نشرها بعد سنة ١٩٠٠ في ميدان  
الفلسفة ، إذ بدأ بكتابه « إرادة الإيمان The will to believe »  
سنة ١٨٩٧ ، ثم أعقبه بكتاب « صنوف من التجربة الدينية  
varieties of Religious Experience » سنة ١٩٠٢ ، ثم  
جاءت بعد ذلك كتبه الشهيرة في « البراجماتزم » سنة ١٩٠٧  
و « الكون المتعدد A Pluralistic Universe » سنة ١٩٠٩  
و « معنى الحقيقة The meaning of Truth » سنة ١٩٠٩ ،  
وبعد وفاته بعام واحد نُشر له كتاب « بعض مسائل الفلسفة »

سنة ١٩١١ ، وأخيراً نُشر له سنة ١٩١٢ كتاب « مقالات في المذهب التجريبي الأساسى « Essays in Radical Empiricism » وسنغنى في عرض فلسفته بمذهب « البراجماتزم » الذى يصور الفكر الأمريكى تصويراً دقيقاً

البراجماتزم :

لبثت الفلسفة دهرًا طويلاً تسبح في سماء الفكر المجرد ولا تصغى بأذنانها إلى الحياة العملية التى تعج بأصدائها أرجاء الأرض جميعاً ، ولا تحفل بالواقع الذى تراه الأبصار إلا قليلاً فقد قصرت مجهودها في الأعم الأغلب على جوهر الأشياء في ذاتها وأخذت تسائل : ما المادة وما الروح وما مبعثهما ؟ ولكنها باءت بعد طول الكدح والعناء بالفشل والإفلاس ، حتى جاءت هذه الفلسفة الأمريكية التى تمتت البحث النظرى المجذب العقيم وأرادت أن تنحو بالفكر نحواً جديداً ، فلا يكون من شأنه كنه الشيء ومصدره بل نتيجه وعقباه ، وكان « وليم جيمس » هو أول من صاغ هذا المذهب ، ولقد اعترف « جيمس » أنه استمد أصول مذهبه وقواعده من أشتات قديمة ، وأن له فضل الصياغة والتعبير ؛ أما رسالته التى قصد إلى أدائها بمذهبه

فهي في أوجز عبارة أن يتخذ الإنسان من أفكاره وآرائه ذرائع يستعين بها على حفظ بقائه أولاً ، ثم على السير بالحياة نحو السمو والكمال ثانياً

إنه لمن الغفلة والشطط أن نؤتي هذه القوة العقلية فنبدها في البحث عما وراء الطبيعة من قوى مما لا غناء فيه للإنسان ولا رجاء ، إن العقل إنما خلق ليكون أداة للحياة ووسيلة لحفظها وكماها ، فليتنصرف إلى أداء واجبه وليضرب في معمعان الحياة العملية الواقعة ، فليست مهمته أن يصور بريشته عالم الغيب المجهول الذي لا يكاد يربطه بحياة الإنسان سبب من الأسباب ، ولكن مقياسه الذي يفصل به بين الحق والباطل هو مقدرة الفكرة المعينة <sup>idea</sup> على إنجاز أغراض الإنسان في حياته العملية ، فإن تضاربت الآراء وتعارضت كان أحقها وأصدقها هو أنفعها وأجداها ، ذلك الذي تنهض التجربة العملية دليلاً على فائدته ، وكل شيء يؤثر في الحياة تأثيراً منتجاً يجب أن يكون في اعتبارنا هو الحقيقة بغض النظر عن مطابقته أو عدم مطابقته لما يخلقه الفكر المجرد من معايير ؛ إذ لا يعول مذهب الذرائع إلا على النتائج وحدها ، فإن كان الرأي مشمراً نافعا قبلناه حقيقة ، وإلا أسقطناه من حسابنا وعددناه وهماً باطلاً



والواقع أن معظم الناس يتبعون في حياتهم العملية أصول هذا المذهب ، فهم ينتقون لأنفسهم من الآراء ما يعين على تحقيق أغراضهم التي يقصدون إليها أو ما يعمل على رقي الإنسانية وتقدم البشر بصفة عامة ؛ خذ العقيدة في الله مثلاً ، فالأكثرية العظمى تأخذ بها لا لأن الدليل قاطع بوجوده ( فذلك أبعد عن متناول الدهماء ) ، ولكن لأنها ترى أن هذه العقيدة تبث في حياة الناس روحاً قوية وتفسح أمامهم في الأمل الجميل الذي تزدهر به الحياة وتبتسم ، والذي لولاه لضقنا ذرعاً بفداحة عبئها ، فليس منا من لا يقيس الآراء بظروف عيشه ثم يختار منها أنسبها له وأفضلها في أداء مهمته ، فسلوكنا العملي هو في الواقع الذي يوجه أفكارنا ، وليست أفكارنا هي التي توجه أعمالنا . ولقد قال « موسوليني » يوماً إنه يدين « لوليم جيمس » بكثير من آرائه السياسية ، وإنه بتأثيره لا يحتكم في سياسته إلى نظريات العقل المجرد ، إنما يسلك من السبل ما يراه أقوم وأدنى إنتاجاً ؛ وإن « نيتشه » ليذهب في هذا الاتجاه إلى أقصاه فيقرر أن الباطل إذا كان وسيلة ناجعة لحفظ الحياة كان خيراً من الحقيقة ، فبطلان الرأي لا يمنع قبوله مادام عاملاً من عوامل بقاء الفرد وحفظ النوع ، فرب أ كذوبة أو أسطورة تدفع

الحياة إلى الأمام بما تعجز عنه الحقيقة المجردة العارية ، انظر كيف تفعل الوطنية في رأس الجندي فيطوح بنفسه بين برائن الموت ولو حكم عقله المجرد لما فعل ، بل انظر كم يبذل الآباء والأمهات من مجهود في سبيل أبنائهم ولو استرشدوا العقل وحده لآثروا أشخاصهم ولضنوا على الأبناء بأى بذل أو عطاء ، ولكننا لحسن الطالع ذرائعيون بالفطرة فنعتنق من الآراء أحفظها للحياة ، ولولا ذلك لظلت الإنسانية في حيوانيتها الأولى لا تتقدم ولا تسير ، ولا يقتصر الأمر في ذلك على عامة الناس ، بل إن أرباب العلم أنفسهم ليأخذون بطائفة كبيرة من الآراء التي تعين على المضي في بحثهم دون أن ينهض الدليل العقلي على صحة تلك الآراء التي اتخذوها أساساً لأبحاثهم ، فلا يدري العلم ما الأثير وما الجاذبية وما المادة وما الطاقة وما الكهرباء ؟ ولكنه يفرضها لأنها تعينه على أداء مهمته ، وهذا بعينه ما يدعو إليه مذهب الذرائع (البراغماتزم) ، فيكفي لأن تكون تلك الآراء صحيحة أنها توجهنا في حياتنا توجيهاً صحيحاً فلا يعنيننا في كثير أو قليل أن نعلم ما هي الكهرباء في ذاتها ما دمنا نستطيع أن نستخدمها ، فحسبنا من معناها آثارها ، وليكن معنى الكهرباء هو ما تعمله وما تؤديه ، وعلى هذا النحو يمكننا أن نتخلص من أعوص المسائل الفكرية التي

أرهقت الفلسفة بغير طائل ، فلندع جانباً كل بحث عن ماهية القوة أو ماهية المادة أو ماهية الله وما إلى ذلك ، وحسبنا منها أن نبحث عن الآثار التي تنشأ عنها في حياتنا اليومية العملية ، فإن لم يكن لها آثار فيما نصادف من تجارب وجب اعتبارها ألفاظاً جوفاء لا تحمل من المعنى شيئاً

وهكذا يريد مذهب الذرائع (البراجماتزم) أن تكون كل فكرة وسيلة لسلوك عملي معين ، أعني أن تكون الفكرة تصميماً لعمل يقوم به الإنسان ، أو لا تكون على الإطلاق ، فالفكرة التي تحيا في الذهن وحده ليست جديرة بهذا الاسم ، ولا خير فيها إلا إن كانت مرشداً للإنسان في حياته وسلوكه ، فيكون مثلها مثل اللون الأحمر أو الأخضر على السكة الحديدية يراها سائق القطار فيوجهان تصرفه توجيهاً معيناً ، أو كالعلامات الموسيقية كل قيمتها في توجيه حركات الموسيقى ، فإن لم تفد ذلك كانت عبثاً صبيانياً لا يعنى شيئاً . فيجب على هذا الأساس أن تكون كل فكرة في أذهاننا مرشداً عملياً يرسم لنا سلوكاً كنا نضع لنا القواعد التي ينبغى أن نسير على مقتضاها في حياتنا اليومية ، أو بمعنى آخر تكون أساساً لعادة معينة . ففكرة الجاذبية مثلاً معناها محصور في تكوين عادات معينة أستعين بها

في سلوكي ، فأعرف كيف أنظم علاقاتي بالأشياء تنظيماً ملاءماً ، فأحمل كوب الماء مثلاً وفمه إلى أعلى حتى لا ينسكب الماء بفعل الجاذبية ، وأمشي معتدلاً القائمة خشية السقوط بفعل الجاذبية ، وأشيد مسكني مستقيماً الجدر لئلا ينهار بفعل الجاذبية وهلم جرا . أما إن كانت حياتي لا تتأثر بهذه الفكرة ، وكنت لا أصادف لها آثاراً فيما أصادف من تجارب ، كانت في اعتباري وهما خطأ ، بغض النظر عن حقيقة وجودها في العالم الخارجي أو عدم وجودها ؛ فالرأي الصحيح هو ما ييسر لي سبيل الحياة ويعمل على توفيقها ونجاحها ، والرأي الباطل هو ما يفعل عكس ذلك ، أو ما لا أرى له أثراً في الحياة

وظاهر أن نظرية التطور تؤيد هذا المذهب وتدعمه ، لأن العقل عندها ليس إلا عضواً كسائر الأعضاء يتذرع به الإنسان في تنازع البقاء ، وأنه لو لم يكن العقل أداة من أدوات البقاء لما وجد أصلاً : وإذن فالفكرة التي تنشأ فيه لا تكون صادقة بمقدار مماثلتها للحقيقة الواقعة في الخارج ، كلا ، بل مقياس صدقها هو مقدرتها على إجابة الظروف المحيطة بنا على النحو الذي يمكن لنا في البقاء . ولتوضيح ذلك نقول : إنه من المعلوم أن الأشياء الخارجية في ذاتها ليس لها ألوان ، إنما الألوان من صنع أعيننا

ولكنى ما دمت أستطيع بفكرة اللون التى فى ذهنى - وإن لم تكن موجودة فى الخارج - أن أميز الأشياء فأعرف التفاحة الناضجة مثلاً باحمرارها والقمحة باخضرارها ، ففكرة اللون صحيحة صادقة . كذلك قل فى الصوت ، فليس للأصوات وجود فى الخارج ، إنما هى أمواج تقصر حيناً وتطول حيناً ، حتى إذا ما قرعت الأذن ؛ ترجمتها بما نعهد من أصوات . ولكن ماذا يعينى من عدم مماثلة فكرة الصوت فى ذهنى للأمواج الخارجية فى الهواء ما دمت أعرف أن هذا الصوت المعين يدل على سيارة قادمة ، فأنجو بحياتى من الخطر ؟ إن فكرة الصوت حقيقية ما دامت تعمل على نجاح الحياة وبقائها ، إن الحياة كما يعرفها « سبنسر » هى ملاءمة حالات الإنسان الداخلية للظروف الخارجية ، وإذن فالعقل الصالح للحياة هو ذلك الذى يدرك اختلاف الظروف الخارجية لنعدل من سلوكنا بما يلائم الموقف الجديد . وليس يعيننا بعد ذلك فى كثير ولا قليل أن تكون الصورة الذهنية التى رسمها لنا العقل عن الأشياء الخارجية مطابقة لأصلها أو مشوهة محرفة ، فالحقيقة العليا فى الوجود هى الاحتفاظ بالبقاء أولاً ، ثم الارتفاع بالحياة نحو الكمال ، فكل ما يؤدي إلى ذلك هو حق صريح ، وفى ذلك يقول

« ديوى » العالم الأمريكى المعروف : إن الفكر أداة لترقية الحياة وليس وسيلة إلى معرفة الأشياء فى ذاتها ، ويقول « شلر » : إن الحقيقة هى ما تخدم الإنسان وحده . وكلا الرجلين من دعاة هذا المذهب

ونحن نجمل فيما يلى الشروط الثلاثة التى يضعها مذهب الذرائع لصدق فكرة ما :

( ١ ) فأولاً : يجب أن يكون للفكرة قيمة فورية Cash Value ومعناها أن الإنسان يجب أن يشاهد صحة رأيه أو خطئه فى تجربته العملية ، فإن جاءت هذه التجربة العملية موافقة للفكرة كانت الفكرة صحيحة ، وإلا فهى باطلة

( ٢ ) وثانياً : أن تكون الفكرة منسجمة مع سائر أفكارى وآرائى ، فلا يكفى أن تكون كل فكرة صحيحة على حدة بالنسبة لقيمتها الفورية ، ولكنها يجب كذلك ألا تناقض الأفكار الأخرى ، فلا يجوز مثلاً أن أفرض نوعاً من الذرات فى علم الطبيعة ، ثم أفرض نوعاً آخر منها فى علم الكيمياء ، حتى ولو كان كل منهما صحيحاً فى ميدانه الخاص ، فإذا وجدنا أمامنا فكرتين عن شىء ما ، كل منهما صحيح بالنسبة لقيمتها الفورية ، وجب أن نختار إحداها على أساس البساطة ، فأبسط

الفكرتين أحدهما ؛ فمثلاً لما أتى « كوبرنيك » برأيه الجديد عن الكون يعارض به رأى « بطليموس » القديم ، كانت كلتا الفكرتين صادقة إذا قيستا إلى ما ينجم عنهما من النتائج العملية فى حياة الناس ، ولكن ما دامت فكرة « كوبرنيك » أقل تعقيداً من الأولى كان لزاماً أن يقع عليها اختيارنا

( ٣ ) ولا بد للفكرة بعد هذا وهذا أن تطمئن لها نفس الإنسان وترضى بها مادام ذلك لا يتعارض مع القيمة العملية ، فالعقيدة الدينية مثلاً — على الرغم من أن ليس لها قيمة فورية فى حياتنا إلا بمقدار ضئيل — ( كذا ) إلا أنها واجبة لأنها تخلع على حياتنا صبغة من التفاؤل ، وهى فى الوقت نفسه تنسجم مع الأفكار الأخرى ولا تتعارض معها ، ومعنى ذلك أنه إذا تساوت ظروف فكرتين ، ثم كانت إحدهما تبعث التفاؤل والأخرى تبعث التشاؤم ؛ كانت الأولى بالنسبة لنا أصدق وأصح . فالمؤمن والمحدد كلاهما لا تؤثر عقيدته فى شؤون حياته ، ولكن الأول متفائل يرجو الآخرة ؛ والثانى متشاؤم لا يرجو شيئاً ، إذن فالإيمان أصدق من الإلحاد وأحق ، لأنه أجدى على الإنسان وأنفع

تلك هى الحقيقة فى عرف هذا المذهب ، ولقد يعترض

بحق ، أنها قد تؤدي إلى التنافر بين الناس ، وإلى عدم انسجامهم  
في سلك المجتمع ، لأن كل فرد سينتقي لنفسه الرأي الذي ينفعه  
بغض النظر عما يتخذه سواه من آراء ، وإذن ففلسفة الإنسان  
ستعتمد على مزاجه وظروفه ، ولكننا نسارع فنقول : إن مذهب  
الذرائع قد أحس في نفسه بهذا النقص فحاول أن يوفق بين  
قواعده وبين مصلحة الجماعة لا الفرد ، فقرر أن الرأي الصحيح  
هو الذي يكون له فائدة عملية لأكبر عدد ممكن من الناس ؛  
بل ويحسن أن تشمل نتائجه النافعة الإنسانية بأسرها ، وإذن  
فلا ينبغي أن نحكم على رأي بالصواب أو بالخطأ إلا بعد تجربة  
اجتماعية طويلة الأمد

« تم »



## مصادر الكتاب

---

- 1 — History of Ancient and Medieval Philosophy  
Dresser
  - 2 — A short History of Philosophy  
Alexander
  - 3 — Philosophy and Life of Bacon
  - 4 — The Scientific Method,  
Westaway
  - 5 — The Story of Philosophy,  
Durant
- وقد عولنا عليه في كثير من مواضع الكتاب
- 6 — History of Philosophy,  
Erdmann
  - 7 — Types of Philosophy,  
Hocking
  - 8 — Modern Philosophy,  
Benn
  - 9 — A History of Philosophy,  
Windelband
  - 10 — Handbook to the History of Philosophy,  
Bax
  - 11 — Outline of Modern Belief

# قاموس الأعلام

( ١ )

١٢٥	ابن جبريل
١٢٩ — ٢٦ هـ — ٢٥	ابن رشد
٢٦ هـ — ٢٥	ابن سينا
١٢٨	ابن عزرا
١٢٩ — ١٢٨	ابن ميمون
٢٦ هـ	ابن الهيثم
٥٢٠ — ٥١٩ — ٥١٦	أبولو Apollo
٤٤٠	أبيقور
٢٣ — ٢١ إلى ٢٣	ايلارد ( بطرس ) Peter Abelard
٣٧٩	أخيل Achilles
٢٢٠	أديسون
٥١٩	أرستوفان
— ١٤ — ٢٤ — ٢٥ — ٢٥ هـ —	أرسطو ( أرسططاليس )
— ٢٨ — ٢٧ — ٢٦ هـ — ٢٦	
— ٨٨ — ٦٠ — ٤٨ — ٣٠	
— ٤٢٢ — ٢٨٧ — ١٦٠ — ١٢٩	
— ٤٦١ — ٤٥٤ — ٤٤٣ — ٤٣٩	
٦١٠ — ٥١٨ هـ — ٥١٨	أريجينا ( چون سكوتس ) John Scotus Erigena
١٥ — ١٤	
٥٢٠ — ٥١٩	أيسخيلوس Aeschylus

٥٤ — ٥٣	}	اسكس (الإرل)
		Earl of Essex
٤٥٦		الاسكندر
٤٥٠		اسكندر الثاني (القيصر)
٢٦	}	اسكندر هيلز
		Alexander Hales
— ٢٤ — ١٧ — ١٤ — ١١	}	أفلاطون
— ١٦٠ — ١٢٩ — ٦٦ — ٥٦		
— ٥٩٣ — ٥١٨ — ٤٦١ — ٤٣٠		
٦٢١ — ٦١٩ — ٦٠٦		
٥٩٢		إقليدس
٣٤		إكهارت Eckhart
٢٧	}	البرت الكبير
		Albertus Magnus
١٣٧	}	ألبرت برج
		Albert Burgh
٥٤٧		ألفيري Alfieri
٥٠٦ — ١١٣ — ٥٣ — ٥٠		أليصابات (الملكة)
٥٨٩	}	أمبرلي (الفيكونت)
		Viscuont Amberley
٥٤٦		أناتول فرانس
١٣١		أناكسجوراس
٢٠ إلى ١٧		أنسلم
٥٦٣		أنطونيو
٣١ — ٩ إلى ٤	}	أورليوس أوغستين
		Aurelius Augustinus
٥٨٣		أينشتين
٤٦٠		أهاسورس Ahasuerus

( ب )

۵۲۰	باخ	
۵۱۶	Bacchus باکوس	
۳۷	بتارک	
— ۵۶۲ — ۵۵۹ — ۵۰۰ — ۴۶۷	} برجسون ( هنری )	
— ۵۹۰ — ۵۷۷ إلى ۵۷۳ — ۵۶۳		} Henri Bergson
۶۱۴ — ۶۱۳		
۴۰۹	Burdach برداخ	
۲۲۹ — ۵۲۲۸ — ۲۲۸ إلى ۲۱۹	} برکلی ( جورج )	
۲۵۲ — ۲۳۴ — ۲۳۲ — ۲۳۰ —		} Brekeley
۴۶۷ — ۴۶۶ — ۲۵۶ إلى		
۵۵۶	برکلیس	
۲۴ — ۲۳	} برنارد کلیرفو	
		Bernard of Clairvaux
— ۴۴ إلى ۴۲ — ۴۰ — ۳۹	} برونو	
۴۶۷ — ۳۰۲ — ۱۳۱ إلى ۱۲۹		Bruno
۴۶۷ — ۳۰۲	بسکال	
۵۱۳ — ۵۰۹ — ۵۰۷	بسمارک	
۶۳۱ — ۶۷ — ۳۰	بطليموس	
۸۸ — ۵۱	بن جونسون	
۱۳۳	} بندکت	
		Benedict ( انظر سينوزا )
۴۶۶	بنتام	
۴۶۲	} بنيامين فرانكلن	
		Benyamin Franklin
۲۲۰ — ۵۴	} پوپ ( الشاعر الإنجليزى )	
		Pope
۱۶۰	بوذا	

٥٤٦	بورجيه
— ٣٥٥ — ٣٤٨ — ٤٥ — ٣٩	} Bohime بوهه
٣٦٢	
٥٥٥ — ٥٤٤ — ٥٢٠	بيتهوفن
٤٤٣ — ٣٩٤ — ٣٩١ — ٣٢٩	بيرون
٥٢٦ هـ	بيكون (روجر)
٣٩ — ٤٩ إلى ٥٤ — ٥٦ إلى ٥٨	} بيكون (فرانيس)
٦٠ — ٦٠ هـ — ٦١ — ٦٢	
٦٢ هـ — ٦٤ إلى ٦٦ — ٦٨ إلى	
٧٨ — ٨٣ إلى ٨٨ — ٢٥٠ —	
٤٦١ — ٥٠١ — ٥٧٦	
٢٩	Baillie بيلي

(ت)

٥٠٤	Tyndall تندال
٤٩٥	Tennyson تنسون
٢٧ إلى ٣١ — ٣٣	} Thomas Aquinas توماس أكويناس
٨٨	
٥٤٥	تيف
٣٤٧	Tubingen تينجن

(ج)

٨٨	Gassendi جاسندي
٣٦٢ — ٣٥٥ — ٣٤٧ — ٣٤٦	Jacobi جاكوبي
— ١٣١ — ٩٦ — ٨٨ — ٣٨	} Galileo جاليلو
٥٩٧	

۱۳۹	جان رورتر
۵۴۴	جبون
۲۶ هـ	جرینجوری التامع (البابا)
۱۲۳ إلى ۱۲۵	جلنکس Geulnex
— ۴۱۱ — ۳۹۳ — ۳۲۵ — ۳۰۷	} جوتہ
— ۴۶۱ — ۴۶۰ — ۴۴۷ — ۴۱۸	
۵۵۵ — ۵۴۴	
۹۵	جوستاف أدولف
۴۶۶ — ۴۷۴ — ۴۷۵	} جون ستيوارت مل John Stuart Mill
۱۹	
۵۷۵ — ۵۷۶ — ۶۲۱ إلى ۶۲۳	} چيمس (وليم) William James
۶۲۵ —	

### ( ح )

۱۲۸ — ۱۲۹ حسدای بن شبروت

### ( د )

— ۵۰۱ — ۴۶۷ — ۴۶۱ — ۱۸۶	} دارون
— ۵۷۱ — ۵۶۹ — ۵۰۸ — ۵۰۷	
۵۷۶	} دافنسی Da Vinci
۵۸۴	
۴۲۷ — ۳۷	دانتي
۵۰۴	دربي ( اللورد ) Derby
۳۵ — ۳۳ — ۳۱	} دنس سکوتس Duns scotus
۵۷۶	
	ديدرو Diderot

— ٣٩ — ٤٩ — ٨٨ — ٩٤ —  
 — ٩٥ — ٩٧ — ٩٩ إلى ١٠١ —  
 — ١٠٣ إلى ١١٥ — ١١٧ — ١٢٠ —  
 — ١٢٢ — ١٢٣ — ١٢٤ — ١٣٠ —  
 — ١٣١ — ١٥١ — ١٨٠ — ١٨١ —  
 — ١٩٠ — ١٩١ — ٢٠١ — ٢٠٢ —  
 ٢٠٥ — ٤٦٧ — ٥٦١ — ٥٧٦ —  
 ٤٣ — ١٨٣ — ٦١٠ —  
 ٣٨٩

ديكارت (رينيه)  
 René Descartes

ديفريطس  
 دي موسيه

( ر )

— ٥٨٠ — ٥٨٨ إلى ٥٩٤ — ٥٩٦ —  
 ٥٩٧ — ٦٠١ إلى ٦٠٦ —  
 ٥٨٩  
 ١٩٨  
 ٢٩٦  
 ٣٤٨  
 ٥١٠

رسل (برتراند)  
 Bertrand Russel

رسل (اللورد چون)

روبرت فلر  
 Robert Filmer

روبسيير

روجاتز Rogatz

روكن Rôcken

٩٣ — ١٧٠ — ١٧٢ — ١٩٩ —  
 — ٢٠١ — ٢٥٠ — ٢٥٥ إلى  
 ٢٥٨ — ٣٠٢ — ٤٤٣ — ٥٧٦ —  
 ٥٨٣ —

روسو (جان جاك)

رومان رولان  
 Romain Rolland

٢٤٤

ريد

٢٥ هـ

ريموند (مطران طليطلة)  
 Raymond

( ز )

۳۰۶ — ۲۶۰  
 ۵۲۸ — ۵۲۶ — ۵۲۳ — ۵۲۱ }  
 ۵۵۷ — ۵۴۲ — ۵۲۹ —

زدلتز Zidlitz

زرادشت

( س )

۹۹  
 ۵۲۹  
 ۴۶۱ — ۳۱۸ — ۲۴۹ — ۵۱  
 — ۴۷۰ — ۴۶۸ — ۴۶۶ —  
 ۴۸۰ — ۴۷۶ — ۴۷۳ — ۴۷۲  
 — ۴۸۶ — ۴۸۴ — ۴۸۳ —  
 ۴۹۳ — ۴۹۲ — ۴۹۰ — ۴۸۸  
 — ۵۶۹ — ۵۰۶ — ۴۹۵ —  
 ۶۲۹ — ۵۹۵ — ۵۹۱ — ۵۷۶  
 ۱۳۵ — ۱۳۰ — ۱۲۸ — ۱۲۷  
 — ۱۴۲ — ۱۴۰ — ۱۳۷ —  
 ۱۴۳ — ۱۴۵ — ۱۴۷ — ۱۴۷ هـ  
 ۱۴۸ — ۱۵۱ — ۱۵۳ — ۱۵۵  
 — ۱۵۷ — ۱۵۹ — ۱۶۱ —  
 ۱۷۲ — ۱۷۰ — ۱۶۷ — ۱۶۵  
 ۱۸۱ — ۱۷۹ — ۱۷۶ — ۱۷۴  
 ۲۱۹ — ۲۱۲ — ۱۹۵ — ۱۸۳  
 — ۳۴۷ — ۳۲۴ — ۲۴۹ —  
 ۴۵۷ — ۴۴۶ — ۴۲۰ — ۴۰۴ هـ  
 ۵۲۲ — ۵۲۱ — ۴۶۷ — ۴۶۱ —  
 ۶۱۷ — ۵۹۳ —

سانشيه Sanchez

سان مارک

سبنسر (هربرت)

Herbert Spencer

سپینوزا



٢٢٠	ستيل
١٢٩ — ١٦٠ — ٤٦١ — ٥١٧ إلى	سقراط
٥٢٠ — ٥٥٦ — ٦١٠ — ٦١٧	
١٥ — ١٧	سكوتس (انظر أريجنيا)
٨٠	سليمان (الملك)
٦٠٥ إلى ٦١١ — ٦١٣ إلى ٦١٦ —	ستيانا (چورج) George Santyana
٦١٨ إلى ٦٢١	
٥٧	سنگا
٢٢٠	سويقت
٣١١	سيسيفوس Sisyphus
٥١٦	سيلينوس Silenus
٣٠٩ — ٤٦٣	سيمون Simon

### (ش)

٥٧٦	شاتو بريان
١٥	شارل الجسور
٣ — ٣٨٠	شارلمان
١٩٦	شافتسبرى (اللورد)
٢٠ — ٢١	شامبو (وليم) William Champeaux
٥١ — ٥٨ — ٤٧٣ — ٥٥٦ —	
٥٦٣ — ٥٨٦ — ٥٨٧	شكسبير
٣٧٧ — ٦٣٠	شلمر
٣٤٤ — ٣٤٦ إلى ٣٥٣ — ٣٥٥	شلمنج (فردريك ولهم) F. W. Shelling
٣٦١ — ٣٧٠ —	
٤٦٢ — ٤٦٧	

— ٣٢٥ — ٣٣٠ — ٢٦٠ — ٢٤٩  
 هـ ٤٠٤ — ٤٠٣ إلى ٣٩١ — ٣٨٩  
 ٤٤٩ — ٤٤٧ — ٤١٦ — ٤٠٥ —  
 ٤٦١ — ٤٥٩ إلى ٤٥٥ — ٤٥٢ —  
 ٥٢٠ — ٥١٧ — ٥١٢ — ٤٦٧ —  
 ٥٥٥ — ٥٤٤ — ٥٣٨ — ٥٣٤ —  
 ٦١٧ — ٥٦٢

شوبنهاور  
 Schopenhauer

(ط)

١

طاليس

(ع)

٣٨٤

العذراء

٥٨٧

عطيل

(غ)

٢٨ — هـ ٢٦

الغزالي

(ف)

هـ ٢٥

الفارابي

٥٢٠ — ٥١٥ — ٥١٤ — ٤٠١  
 ٥٣٤ — ٥٢١

فخر (ريتشارد)

— ٣٣٥ إلى ٣٣٢ — ٣٣٠ إلى ٣٢٣  
 ٣٥٠ إلى ٣٤٣ — ٣٤١ إلى ٣٣٧  
 ٣٩٥ — ٣٦٩ — ٣٥٨ إلى ٣٥٦ —  
 ٤٦٢ —

Fichte فخته

٣٤	فرانيس أسيسى
٣٠٦ — ٢٦٠ — ٢٥٩	فردريك الأكبر
٣٠٨ — ٣٠٦ — ٢٦ — ٥٢٥	فردريك الثانى
٥١١ — ٥١٠	} فردريك وليام الرابع (ملك بروسيا)
٤٦٦	
١٦٠	} فردريك هاريسون Fridrick Harrison
٣٠٦	
٥٤٦	فرويد
١٢	فلنر Völlner
٦٠	فلوير
٢٥١ — ٢٥٠ — ١٩٣ — ١٤٠	} فورفوروس Phocion فوقيون
— ٤٥٩ — ٤١٩ — ٢٦٠ —	
٥٥٦ — ٥٤٥ — ٥٢١ — ٤٦١	
٥٩٤ — ٥٧٦ —	
٥٩٤	فولتير
٣٠٧	فيثاغورس
٣٨٤	فييار (الدوق)
	فينوس

## (ق)

٤٥٦ قيصر

## (ك)

٤٥٨ — ٣٢٧ كارليل  
٥٨٠ كارل ماركس  
٤٠ كالفن

۲۰۲ — ۲۴۸ — ۲۵۰ — ۲۵۲  
 — ۲۶۹ — ۲۵۸ — ۲۵۵ —  
 ۲۸۴ — ۲۷۷ — ۲۷۵ — ۲۷۴  
 — ۲۹۲ — ۲۸۹ — ۲۸۷ —  
 ۳۰۴ — ۳۰۲ — ۲۹۶ — ۲۹۵  
 — ۳۲۰ — ۳۱۱ — ۳۰۹ —  
 ۳۳۰ — ۳۲۸ — ۳۲۴ — ۳۲۳  
 — ۳۴۹ — ۳۴۵ — ۳۳۸ —  
 ۴۰۳ — ۴۰۲ — ۳۵۷ — ۳۵۶  
 — ۴۸۷ — ۴۶۹ — ۴۶۷ —  
 ۵۷۷ — ۵۷۶ — ۵۲۰ — ۴۸۹

کانت Kant

۸۸ — ۳۸

۹۶ — ۹۵

۵۷۷ — ۵۸۶ — ۵۸۳ — ۵۷۷

۹۲

۴۶۵

۸۸ — ۴۵ — ۴۲ — ۴۰ — ۳۸

۶۳۱ —

۲۰۶

۳۷

۴۶۱ — ۴۶۶

کبلر Kepler

کرسستینا (الملک)

کروتشی (بندتو)

Benedetto Croce

کرومول

کلوتلد دی فو (مدام)

Clotilde de Vaux

کوبرنیک Copernicus

کوزان Cousin

کوزیمو دی مدیتشی

(Cosimo de Medici)

کومت (اوجست)

Auguste Comte

(ل)

۲۶۲ — ۲۱۸

۵۴۵

۹۴

لابلاس

لاروشفکو

لافلیش Laflèche

٦١٢	Lallande	للالاند
٢٦٤	Lampe	لامب
٥٢٦	Lecky	لكي
٥٢٠		لوثر
١٩٠ — ١٩٣ — ١٩٥ إلى ٢١٢	}	لوك (جون)
٢١٤ إلى ٢١٦ — ٢١٨ —		
٢١٩ — ٢٢٢ — ٢٢٥ — ٢٢٦		
٢٣٤ — ٢٥٢ — ٢٥٣ —		
٢٦٧ — ٢٧٢ — ٢٧٧ — ٢٨٧		
٤٦٦ — ٢٨٨ ---	John Locke	
١٣٨ — ١٧٩		لويس الرابع عشر
١٧٧ — ١٨٢ — ١٨٤ — ١٨٥	}	لينتز C. W. Leibnitz
١٩٥ إلى ٢٧٢ — ٢٨٨ —		
٤٦٧		
٦١٥		ليوكرينس Lucretius
٥٨٤		ليونارد Leonard

( م )

٥١		مارلو
٨٣ — ٨٤ — ٥١		ماكولي (اللورد)
١٦٠		ماكياڤلي
١٢٣ إلى ١٢٥ — ١٢٧ — ١٥٥	}	مالبراناش Malebranche
٢٢٠ —		
٤٨٦		مالتوس
٥٠٥		محمد عبده (الأستاذ)
٥٥٦ — ٦٠٢		مديتشى

١٤٣ — ٣٤ — ٢٢ — ٢٠ — ١  
٣٤٤ — ٣٠٥ — ٣٠٤ — ١٦٠ —  
٣٨٧ — ٣٨٦ — ٣٥٦ — ٣٥٥ —  
٥٤٢ — ٥٣١ — ٥١٨ — ٥١١ —

المسيح

١٤٢ — ٧

موسى (عليه السلام)

١٢٩ — ١٢٨

موسى القرطبي

٤١

موسنيجو Mocenigo

٦٢٥

موسوليني

٥٤٥ — ٤٧ — ٤٦ — ٤٠

مونتاني Montaigne

٦٠٢ — ٥٨٤ — ٥٧٨

ميخائيل أنجلو

٥١٧

ميداس Midas

٥٢٥

ميكائيل سكوت

١٤٠

مير (الطبيب) Meyer

( ن )

— ٣٩٥ — ٣٩٠ — ٣٧٧ — ٣٢٦

— ٥٤٢ إلى ٥٤٠ — ٥٠٩ — ٣٩٦

٥٥٥ — ٥٥٢ — ٥٤٤

— ٤٦٧ — ٢٤٩ — ١٦٨ — ١٦٠

إلى ٥١٢ — ٥١٠ — ٥٠٨ — ٥٠٧

— ٥٢٥ — ٥٢٣ — ٥٢١ — ٥١٥

— ٥٥٢ — ٥٤٩ — ٥٢٩ إلى ٥٢٧

— ٦١٨ — ٥٧٦ — ٥٥٨ إلى ٥٥٥

٦٢٥

نابليون

نيتشه

٤٦١ — ١٧٩

نيوتن

( ه )

١١١

هارفي Harvey

— ۲۴۹ — ۱۹۳ — ۱۷۷ — ۱۱  
 — ۳۴۷ — ۳۴۵ — ۳۲۵ — ۲۹۰  
 ۳۶۲ — ۳۶۱ — ۳۶۱ إلى ۳۵۶  
 ۳۷۶ — ۳۷۲ إلى ۳۶۶ — ۳۶۴ إلى  
 ۳۸۶ — ۳۸۵ — ۳۸۰ — ۳۷۸ إلى  
 ۴۰۲ — ۳۹۹ — ۳۹۸ — ۳۸۹ —  
 ۵۸۱ — ۴۹۹ — ۴۶۲ — ۴۰۳ —

G. W. F. Hegel هجل

۲۵۰

هرز Herz

۵۰۴ — ۴۹۵

هكسلى Haxly

۵۶۳

هملت

۹۴

هنزى الرابع

— ۱۹۹ — ۱۷۰ — ۹۳ إلى ۸۹  
 ۴۶۷ — ۴۶۶ — ۳۰۹ — ۲۵۱

هوبز (توماس)

۵۱۹

هوميروس

۴۱۹

هيروتس

۵۵۵ — ۳۹۱ — ۳۸۹ — ۲۹۶

هينى Heine

— ۲۳۷ إلى ۲۳۵ — ۲۳۳ — ۲۳۲

— ۲۴۵ إلى ۲۴۲ — ۲۴۰ — ۲۳۹

— ۲۵۴ — ۲۵۲ — ۲۴۸ — ۲۴۷

— ۲۶۸ — ۲۶۷ — ۲۶۰ — ۲۵۵

— ۲۹۱ — ۲۸۷ — ۲۸۵ — ۲۷۷

— ۴۱۰ — ۳۱۷ — ۲۹۵ — ۲۹۲

۵۷۶ — ۴۶۷ — ۴۶۶

هيوم Hume

( و )

۷۸

ولز (الكاتب الإنجليزية)

۱۵۰

وانف (الدكتور) Dr. Wolf

- ۳۵ W.Occam وليم أوكام  
۴۴۴ Winckelman ونكلمان  
۳۱ Windelband ويندلبانڊ

( ى )

- ۵۸۵ يهوذا  
۴۲۵ Yunghan يونجهان  
۵۲۰ — ۵۱۹ Euripides يوريبڊز



# البلدان والأمكنة ونحوها

( ١ )

٥٣١ — ٤٥٣ — ٣١٢	آسيا
٥٠٢ — ٣٧٩	أثينا
٢٣٤ — ٢٣٣	ادنبره
٥٠ — ١١	أسبانيا
٤٥٤	أسبرطه
٥٤٣	اسكندناوه
٥٢٦	أشيلية
٣١٢ — ٤	افريقيا
١٩٦ — ٣١ — ٢٦	أكسفورد (جامعة)
٥٢٢ — ٥١٤	الألب
— ٢٩٥ — ١٧٩ — ٤١ — ٣٧	} ألمانيا
— ٣٨٩ — ٣٥٩ — ٣٢٤ — ٣٠٢	
— ٥٠٩ — ٥٠٨ — ٥٠٧ — ٤٠٣	
— ٥٤٣ — ٥٢٩ — ٥٢١ — ٥١٤	
٥٤٦ — ٥٤٥ — ٥٤٤	
— ٢٢٠ — ٦٧ — ٥٠ — ٣٨	} أمريكا
٦٠٦ إلى ٦٠٣ — ٤٧٦ — ٣١٢	
— ١٣٥ — ١٣٣ — ١٢٨ — ٥	} أمستردام
١٣٩	
١٢٨ — ٥٢٦ — ٥٢٥	الأندلس
— ٥٠ — ٤١ — ٢٦ — ٣١ — ١٤	} إنجلترا
— ١٩٥ — ١٧٠ — ٩٢ — ٨٨	

— ۲۵۱ — ۲۳۴ — ۲۳۲ — ۱۹۶  
 — ۴۸۹ — ۴۸۷ — ۴۶۶ — ۳۸۹  
 — ۵۰۸ — ۵۰۷ — ۵۰۵ إلى ۵۰۳  
 — ۵۹۲ — ۵۸۹ — ۵۸۰ — ۵۴۳  
 ۶۰۷ — ۶۰۴

(تابع)

انجلترا

— ۵۲۵ — ۲۱ — ۱۱ — ۱۰ — ۱  
 ۱۴۳ — ۱۳۶ — ۷۸ — ۳۶ — ۲۶  
 ۳۱۴ إلى ۳۱۲ — ۲۶۱ — ۲۵۰ —  
 ۴۴۹ — ۳۹۱ إلى ۳۸۹ — ۳۷۸ —  
 ۵۰۲ — ۴۹۲ — ۴۵۶ — ۴۵۵ —  
 ۵۱۷ — ۵۰۹ — ۵۰۵ — ۵۰۴ —  
 ۵۴۳ — ۵۳۴ — ۵۳۱ — ۵۲۹ —  
 ۵۵۵ — ۵۵۳ — ۵۴۶ — ۵۴۵ —  
 ۵۷۸ — ۵۷۳ — ۵۶۱ — ۵۵۹ —  
 ۶۰۵ — ۶۰۳ —

أوربا

۱۷

Aosta أوستا

۲۲۰ — ۲۱۹ — ۳۱ — ۱۴

أيرلنده

— ۴۰ — ۳۷ — ۵۲۶ — ۱۴  
 ۵۴۷ — ۵۴۳ — ۵۲۰ — ۵۰  
 ۵۸۰ إلى ۵۷۷ —

إيطاليا

(ب)

۵۲۶

بادوا Podua

۵۲۹

بارجوای

— ۳۱ — ۲۶ — ۵۲۵ — ۲۱  
 — ۱۲۴ — ۸۸ — ۵۰ — ۴۱  
 ۵۵۹ — ۲۵۸ — ۲۵۱ — ۲۳۴

باريس

٥٢٩ — ٥١٤ — ٥١٣	بال ( جامعة )
١٩٦	براندنبرج
٥٠٥	برايتون
١٩٥	برستول
— ٣٤٧ — ٣٤٤ — ٣٢٧ إلى ٣٢٥	} برلين
٣٩٩ — ٣٩٨ — ٣٦٠	
٣٥٨	برن Berne
٣١١ — ٣٠٨ إلى ٣٠٥ — ٢٥٩	} بروسيا
٥١٠ — ٣٢٥ —	
٣٧٦	بريطانيا ( انظر انجلترا )
٦٠٥	بستن Boston
٥٢٩ — ٥٠ — ٤١	البندقية
٣٩٢	بولنده
٥٢٦	بولونيا
٤٢٩	بومي
٧٩	بيرو

### ( ت )

٤	تجستي Tagaste
٥١٤	تريبسكن Tribschen
٣٥٨ — ٣٥٧	توبنجن Tobengen
٥٢٩ — ٩٤	تورين Touraine
٤١	تولوز

### ( ج )

٤٢٥	جاوا
٥٢٩	جنوا
٤٠	جنيف

( د )

٣٩٢ — ٣٩١	دائر ج
٤٦٨	دربی Derby
٢٥٧	دینجون

( ر )

٣٢٣	رامنو Ramenau
٥٩٨	راند Rand
١٩٥	رنجتون Wrington
٥٤٦ — ٥٤٥ — ٥٤٣ — ٥٠٣	الروسيا
٦٠٢ — إلى ٦٠٤	
٤٥٦ — ٣٨٩ — ٥٠ — ٤١	روما
١٣٥	رينسبرج Rhynsburg

( ز )

٣٢٤	زريخ
٤٧١	زيلنده الجديدة

( س )

٣٥٧	ستتجارت Stuttgart
٢٥٩	سكوتلانده
٣٩١ — ٣٩٠	سنت هيلانه
٢٢	سنس Sans
٣٨٦	سوريا
٩٦ — ٩٥	السويد

٥٢٩ — ٣٤٨ — ٣٢٤

سويسرا

٥٤٣

سيبيريا

٣٢٣

سيليزيا

( ش )

٥٢٥

الشام

( ص )

٥٢٥

صقلية

٦٠٣ — ٣٨٦ — ٣٧٨ — ٧٩ }  
٦٠٤ — }

الصين

( ط )

٥٢٥

طليطاه

( ف )

٣٨٦ — ٣٧٨

فارس

٥١٤ — ٣٩٩ — ٣٥٨

فرانكفورت

٣٥٧

Wùrtemberg

— ٥٢ — ٥٠ — ٤١ — ٤٠ — ٣

— ٢٥١ — ٢٣٤ — ٢٣٣ — ٥٨

— ٤٥٤ — ٣٩٠ — ٣٨٩ — ٢٥٦

— ٥١٤ — ٥٠٩ — ٥٠٨ — ٤٦٦

فرنسا

٦٢١ — ٥٤٦ — ٥٢٠

٥٠ — ٣٧

فلورنسا

٣٩٨ — ٣٩٤ — ٣٩٢ — ٣٢٥

فيار

٣٩١ — ١٩٦

فيننا

### (ق)

٣٧ — ٥٢٥

القسطنطينية

### (ك)

٢١٩

كلكرن Kilcrin

٦٠٦ — ٥٨٩ — ٥١

كبرديج (جامعة)

٥٩٨

كبرلي

٥٧٨

كولومبيا

٣١

كولونيا

٢٩٦ — ٢٦٥ — ٢٦٠ — ٢٥٩

٣٢٤ —

كونسبرج Konigsberg

### (ل)

١٣٨

لاهاي

٤٢٩

لشبونة

١٧

لمبارديا

٥٠ إلى ٥٢ — ٥٤ — ٥٥ —

٨١ — ٢٢٠ — ٥٠٤ — ٥٩٧

لندن

٣٢٣ — ١٧٨ — ١٧٧

ليبزج

١٣٣

ليدن Leyden

٣٤٧

ليونبرج Leonberg

( م )

٨٨	مالسبرى Malmesbury
٦٠٥—٥٠	مدريد
٣٨٦—٣٨٣—٣٧٨	مصر
٥١٩—٥١٨	معبد دلتى
٤٦٢	موزنبليه
٥٠	ميلان
٣٤٧	ميونخ

( ن )

٤٠ — ٥٢٥	نابلى
٢١	نانت
٥٠٩	النمسا
٤٦٣	نهر السين
١٧٩	نهر الرين
٤١—٤٠	نولا Nola
٥٢٩	نيس
٦٢١	نيويورك

( هـ )

٦٢٢ — ٦٠٧ إلى ٦٠٥	هارفارد ( جامعة )
٣٩٢	هامبورج
٢٤٩	هايتى Haiti
٤٦٩—١٦٨	هنتون Hinton

٦٠٤ — ٣٨٦ — ٣٨٣ — ٣٧٨  
— ١٣٨ — ١٢٨ — ٩٥ — ٥٠ }  
١٩٦  
٣٦٠

الهند

هولنده

Hiedelberg هيدلبرج

( و )

٣٩١ — ٣٩٠

واترلو

( ي )

٧٩  
٤٢٧  
— ٣٢٦ — ٣٢٤ — ٣٢٣ — ٣٠٧ }  
— ٣٥٨ — ٣٤٧ — ٣٤٤ — ٣٢٧ }  
٣٥٩

اليابان

Ugolino ييجولينو

يينا



# المذاهب والآراء الفلسفية

( أ )

٢٨	الاسلام
١٣ — ١٤	الاسميون
٤٥٦	الأيقوريون
١١	الأفلاطونيون
٣٤	أهل السنة

( ب )

٦٠٨ — ٦٢٢ — ٦٢٣ — ٦٢٦	} البراجاتزم
٦٢٧ — ٦٣٠ — ٦٣٢	
٤٤٨ — ٤٤٩ — ٥٣٦	

( ت )

٣١ إلى ٣٤	التوماسيون Thomists
-----------	---------------------

( ح )

٣٤	الحركة الصوفية
----	----------------

( د )

٣٢	الدائرة السيكلوجية
----	--------------------

٣٨٦

الديانة البرهمية

٣٨٦

ديانة السحر

( ر )

٣٢١

الروحانيون

٤٥٦

الرواقية

٣٨٦

الرومانية

( س )

٣١ إلى ٣٤

السكوتيون Scotists

٦١٢ — ٦١٢ هـ

السلوكيون Behaviourists

( ش )

١١

الشكاك « انظر الأفلاطونيين »

( ط )

٣٢١

الطبيعيون

( ع )

٣ — ٤

عصر آباء الكنيسة

٣ — ١٠ — ١٤

العصر المدرسي

٢٤

العصر المدرسي الأرسططاليسي

١٤

العصر المدرسي الأفلاطوني

٣٣٧

علم المعرفة العملي

٣٣٧

علم المعرفة النظري

## ( ف )

٣٩ — ١٤	الفلسفة الأفلاطونية
٣٥٥	الفلسفة الأفلاطونية الجديدة
٨٨	الفلسفة الآلية
٥٨	فلسفة البراجاتزم ( انظر براجاتزم )
٤٩	الفلسفة التجريبية
٣١	الفلسفة التوماسية
٤٣٦	الفلسفة الجبرية
٤٩ — ٤٨	الفلسفة الحديثة
١٨٢ — ١٢٩	فلسفة الذريين
٩٠	الفلسفة الطبيعية
١١٣	فلسفة العقل
— ٤٦ — ٣٩ — ٣٥ — ٣٤ — ١١	} الفلسفة المدرسية
٨٧ — ٥٧	
٩٠	الفلسفة المدنية
٢٤	فلسفة المشائين
٣٣٤	الفلسفة الواقعية المثالية
٣٨٢	الفن الابتداعي (الرومانتيكي)
٣٨٤ — ٣٨٢	الفن الاتباعي (الكلاسيكي)
٣٨٤	الفن المسيحي

## ( ك )

٤٢٣	الكليون
-----	---------

( م ) .

٣٢١	الماديون
٥٨١	الماركسية
٣٣١	مبدأ الذاتية Identity
٧٠	المثال الأفلاطوني
٣٢١ — ٣١٩ — ٢٧٥ — ٢١٤	} المثالية
٣٣٠ — ٣٢٩ —	
٣٤٩ — ٣٢٣	} المثالية الذاتية Subjective Idealism
٣٥٦	
٣٤٩ — ٣٤٤	} المثالية المطلقة Absolute Idealism
٣٤٩ — ٣٤٤	
٢٦٩	} المثالية الموضوعية Objective Idealism
٢٦٧ — ٢١٥	
١١	المدرسة التجريبية
٢٢٣	المدرسة الأنجلية
٢١ — ١٣	} المدرسيون
٤٦	
٢٣٢ — ٥٥	} المذهب الاثنيني المذهب الاسمي Noninalism
١٣	
٦٢٨ — ٥٩٥ — ٤٦٧ — ٣١٩	} المذهب الانساني Humanism
١٩٠ — ١٨٢	
٥٧٤ — ٨٢٠	} المذهب التجريبي المذهب التصوري Conceptualism
٦١١	
٦٢٨ — ٥٩٥ — ٤٦٧ — ٣١٩	مذهب التطور
١٩٠ — ١٨٢	مذهب التعدد Pluralism
٥٧٤ — ٨٢٠	مذهب الجبرية
٦١١	مذهب الحلولية

	( انظر برجاتزم )	مذهب الذرائع
١١٩		المذهب السقراطي
٤٠		مذهب كالفن
٦١٤		مذهب اللأدرية
٢٥٥ — ٣١٦ — ٤٠٣		المذهب المادى
٢٣١ — ٣٢٩ — ٣٣٤ — ٤٠٣	}	المذهب المثالى Idealism
٦٠٨ —		
١٢٤	}	مذهب المصادفة أو الاتفاق Occasionalism
١٨٦		
١٨٦	}	مذهب النشوء والارتقاء ( انظر مذهب التطور )
١٨٢ — ١٩٠		
١٣ — ١٤ — ٢٠ — ٢١ —	}	المذهب الواقعى Realism
٥٠ — ٢١٤ — ٢١٥ — ٢٧٥		
٣٢٩ — ٣٣٣		
٣٢٩	}	مذهب اليقين Dogmatism
١ — ٢ — ٤ — ٢٨ — ٣٤ —		
٣٥ — ١٢٩ — ١٤٢ — ١٦٣ —	}	المسيحية
٣٠٧ — ٣٤٣ — ٣٤٤ — ٣٥٤ —		
٣٥٥ — ٣٧٩ — ٢٨٠ — ٣٨٤ —		
٣٨٦ — ٤٤٧ إلى ٤٤٩ — ٤٥٣ —		
٥٠٨ إلى ٥١٠ — ٥٤٢ — ٥٤٣ —		
٥٤٨ — ٥٩٥ — ٦١٦ —		
٣٤		المعتزلة

( ن )

٥١٨ — ٥١٨ هـ

نظرية الأوساط

١٨٩—١٨٧	}	نظرية التناسق الأزلي
— ١٨٥—١٨٤—١٨٢—١٧٩		Pre - established Harmony
١٩٠—١٨٧	}	نظرية الذرات الروحية
٥١٨—١٩٠—١٧—٥		Monology
٣١٧		نظرية المعرفة
		نظرية النسبية

( ه )

٣٨٦

الهلينية

( و )

١٤—١٣

الواقعيون

( ي )

— ١٤٢—١٣٢—١٣١—١٢٨ }  
٤٤٨—٣٨٦—٣٠٥ }

اليهودية